

204
Z13
3

Altes und Neues

in Vorträgen und kleineren Aufsätzen
für weitere Kreise

Dritte Folge

Von

Theodor Zahn



1930

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl
Leipzig

204
Z13
3

204

Class

Z13

Book 3

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Altes und Neues

in Vorträgen und kleineren Aufsätzen
für weitere Kreise

Dritte Folge

Von

Theodor Zahn

1838-



1930

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl
Leipzig

204

Z13

3

88887

Printed in Germany



VERBODEN TOEGANG

VERBODEN

TOEGANG

Inhaltsverzeichnis

	Seite
I. Der Geschichtschreiber und sein Stoff im Neuen Testament	1—23
II. Die Himmelfahrt Jesu an einem Sabbath	23—30
III. Die priesterliche Herkunft der Mutter Jesu	31—34
IV. Zwei kleine Nachträge zu meinem Grundriß des neute- stamentlichen Kanons	34—37
V. Die Abneigung starker Geister gegen die Philosophie im Laufe der Jahrhunderte	37—41
VI. Eritis sicut Deus	42—44
VII. Eine fragwürdige Ergänzung eines altgriechischen Distichons	44
VIII. Mein literarischer, brieflicher und persönlicher Verkehr mit katholischen Gelehrten	45—53
IX. Nachträge zu dem Brief des Erzbischofs von Bamberg D. von Albert	54—55
X. Ein plattdeutsches Urtheil über den Wert der Philosophie .	56

I. Der Geschichtschreiber und sein Stoff im Neuen Testament ¹⁾.

Der französische Katholik Richard Simon, welchen man nicht ohne Recht als den Begründer der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft betrachtet, hat vor jetzt 200 Jahren in der Vorrede zu seiner „Histoire critique du texte du Nouveau Testament“ das Urtheil ausgesprochen: Da die christliche Religion wesentlich aus Thatfachen bestehe, so sei die scholastische Methode in der Theologie diesem Gegenstand unangemessen und ungeeignet, ihre eigenen Zwecke zu erreichen. Indem ich mich bei dem Eintritt in den hochansehnlichen Kreis der Professoren dieser Universität von ganzem Herzen zu diesem Urtheil und insbesondere zur Vorsetzung desselben bekenne, wollte ich einerseits einer Überzeugung Ausdruck geben, welche heute nur eine Minderheit unter den wissenschaftlich Thätigen theilt, meinte aber doch andererseits auch eine Wahrheit auszusprechen, welche nicht leicht bestritten werden kann. Das Christentum ist ein Inbegriff geglaubter, erlebter und erhoffter Thatfachen; und alle christliche Theologie ist nur Ergründung, Deutung und Darstellung dieser Thatfachen. Das könnte auch derjenige zugeben, welcher urtheilt, jene Ereignisse, auf welche das Christentum seinen Ursprung zurückführt, seien in der Überlieferung und Vorstellung der Gemeinde bis zur Unkenntlichkeit entstellt und daher so, wie sie Gegenstand des Glaubens sind, gar nicht geschehen; und jene persönlichen Wahrnehmungen, in welchen die Gemeinde die fortdirkende Kraft derselben Thatfachen zu erfahren meint, seien Täuschungen; und die hierauf gegründeten Hoffnungen hätten keine Aussicht auf

¹⁾ Antrittsvorlesung, in der Aula der Universität Leipzig am 17. November 1888 gehalten, zuerst gedruckt in Luthardt's Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1880 Heft XI. XII, S. 581—596.

Verwirklichung. Auch vom Standpunkt dieser Urtheile aus wäre das Christentum mehr als ein Inbegriff von Lehren, welche, unter der anregenden Wirkung nicht mehr genau zu ermittelnder Tatsachen entstanden, ein von denselben unabhängiges Dasein fristen, so lange sich Menschen finden, denen die Lehren einleuchten. Es bliebe dennoch dabei, daß alle wissenschaftliche wie alle volkstümliche Lehre, welche mit geschichtlichem Recht christlich heißen kann, jene wirklichen oder angeblichen Tatsachen zu ihrem wesentlichen Inhalt, zum Gegenstand der ordnenden Betrachtung und zur Grundlage aller weiteren Folgerungen macht.

Allerdings ist schon im zweiten Jahrhundert in mannigfaltiger Weise der Versuch gemacht worden, das innige Band, welches das Christentum mit geschichtlichen Tatsachen verknüpft, zu lockern. Als Christentum, ja als eine höhere Art von Christentum wurde eine spekulative Lehre ausgegeben, welche aus den im Gemeinglauben behaupteten Tatsachen gewisse Ideen entwickelte, welche in den Tatsachen nur symbolisch und nur sehr unvollkommen, weil nur für den gemeinen Haufen, dargestellt seien. Diese sogenannte Gnosis konnte bestehen, ja sie konnte nur dann in voller Kraft und Eigentümlichkeit sich entfalten, wenn zugleich die Tatsachen bis zur Leugnung ihrer Wirklichkeit umgedeutet wurden. Das Ergebnis war kein wesentlich anderes, so oft in späteren Zeiten eine manchmal sehr nüchterne Moral eine ähnliche Unabhängigkeit von den geschichtlichen Grundlagen des Christentums anstrebte, wie die phantastische Gnosis des kirchlichen Altertums. Es läßt sich nicht leugnen, daß beide Betrachtungsweisen im Christentum einen Anknüpfungspunkt finden. Trotzdem können sie nur als Entartungen des ursprünglichen und für die Geschichte der Menschheit bedeutsam gewordenen Christentums gelten. Nicht die Gnosis, sondern der durchaus historisch geartete Glaube der alten Kirche hat unter den zusammenbrechenden Trümmern der antiken Welt eine neue aufgebaut; und nicht die Entdeckung und Wiederentdeckung einiger, während des Mittelalters verschütteter, moralischen Ideen, sondern das mit neuem Glauben ergriffene und in der Erfahrung des

Herzens aufs neue bewährt gefundene Evangelium hat der Kirche und der Gesellschaft im 16. Jahrhundert eine neue Gestalt gegeben.

Viel schärfer noch, als von der Spekulation und der Moral, unterscheidet sich das Christentum von der Dichtung. Es bildet einen ausschließenden Gegensatz zum Mythos. Ohne Frage ist im Namen des Christentums wie anderer Religionen sehr viel gedichtet und erdichtet worden; aber es geschah immer im Widerspruch mit dem in den ältesten Urkunden des Christentums ausgesprochenen Wesen des Christentums. Der älteste Name der christlichen Verkündigung heißt „Evangelium“, und kein Mißbrauch desselben kann etwas daran ändern, daß das Christentum als Lehre von Haus aus und für alle Zeiten die frohe Botschaft von Thaten Gottes ist, die zum Heil der Menschheit geschehen sind und noch geschehen und einst geschehen werden. Paulus, der Erste, welcher mit einem schulmäßig gebildeten Geist an die Betrachtung des Christentums herantreten ist, hat nichts Anderes predigen wollen und zu lehren gemeint, als das eine „Evangelium Christi“, d. h. die „Predigt Jesu“, diese aber selbstverständlich in der durch den seitherigen Gang der Ereignisse bewirkten Entfaltung. Wenn das, was Paulus geschrieben hat, den modernen Leser das eine Mal anmuten mag wie ein Stück Philosophie der Geschichte, das andere Mal wie das Hirngespinnst eines von dem frischen Luftzug des Lebens abgewandten, selbstquälerischen Grüblers, ein drittes Mal wie ein Gedicht schwärmerischer Phantasie, so will doch Paulus keine andere Wahrheit predigen als das Evangelium, welches gleichzeitig mit ihm auch die Fischer am See Genesareth predigten, dies erlösende Wort von der Sendung, der Kreuzigung, der Auferstehung und der Wiederkunft des Sohnes Gottes. Mit der Tatsächlichkeit dieser Ereignisse würde nach seinem Urtheil nicht nur aller Wert und wesentliche Inhalt seiner Lehre und des durch dieselbe in den Gemeinden erweckten Glaubens hinfällig werden, sondern er und seine Genossen würden falsche Zeugen zu heißen verdienen, und zwar, da sie nicht daran zweifeln

können, von Gott zu ihrem Beruf bestellt zu sein, falsche Zeugen, die Gott bestellt hat, um durch falsches Zeugnis von ihm und seinen angeblichen Taten die Welt zu betrügen. (1 Kor. 15, 1—19). Und der Johannes, welchem man nachgesagt hat, daß er unter der Einwirkung einer außerschristlichen Religionsphilosophie die in der Gemeinde geglaubte Geschichte zum durchsichtigen Gewande spekulativer Ideen gemacht und selbst an diesem Gewande rüstig weitergewebt habe, macht doch alles Unheil seines unglücklichen Volkes von dem Glauben oder Unglauben an die von ihm berichteten Tatsachen abhängig und scheut sich nicht, das Glauben oder Nichtglauben auf den Gegensatz der Liebe zur Wahrheit und des Hasses gegen die Wahrheit zurückzuführen. Ein dritter Schriftsteller apostolischen Namens sieht sich veranlaßt ausdrücklich zu versichern, daß er und seine Genossen nicht künstlich erfundenen Mythen folgend, sondern als Augenzeugen der Herrlichkeit Christi von ihm gepredigt haben (2 Petri 1, 16). Mögen die Schriften unter dem Namen des Paulus, des Petrus und des Johannes diese Namen mit Recht oder Unrecht tragen: wir haben keine älteren Urkunden des Christentums, und diese lassen darüber keinen Zweifel, daß in der Kirche von jeher und in bewußtem Gegensatz zu aller Mythologie geschichtliche Treue und religiöse Wahrheit als untrennbar gegolten haben!

Um zu erklären, warum Klopstock's Messias aufgehört habe gelesen zu werden, hat Jakob Grimm einmal gesagt¹⁾: „Christus ist gar nicht episch darzustellen, nur lyrisch: denn aller mythischen Auffassung entgegen strebt die unverrückbare Bestimmtheit unserer Religion.“ So ist es; der Dichter hat kein anderes Recht an diesen Gegenstand, als daß er den Eindruck, welchen die im Glauben aufgenommene geschichtliche Kunde auf sein empfindendes Gemüt und seine sinnende Betrachtung gemacht hat, in wohlklingendem Ausdruck wiedergebe.

¹⁾ Carl Candidus, Der deutsche Christus (1854), Vorrede von Jakob Grimm S. VI.

Wie einfach diese Erwägungen sind, so will mir doch scheinen, daß man denselben bei der Kritik der ältesten Urkunden des Christentums und insbesondere der Geschichtsbücher des Neuen Testaments nicht immer die nötige Folge gegeben hat. Wie bei aller anderen Kritik von geschichtlichen Nachrichten wird es sich vor allem um die beiden Fragen handeln: 1. ob der Berichterstatter in der Lage war, über die von ihm berichteten Tatsachen Wahres zu wissen und aussagen zu können, und 2. ob er die Absicht hatte, Letzteres zu tun. Wer die zweite Frage in Bezug auf ganze Schriften des Neuen Testaments oder einzelne Stücke derselben verneint, kann nicht bei dem Urteil stehen bleiben, daß der betreffende Geschichtschreiber oder der Gewährsmann, welchem er gläubig nachschreibt, ein unglaubwürdiger Zeuge sei, welchem der Historiker den Glauben zu verweigern verpflichtet sei. Es wäre vielmehr jede als solche erkannte bewußte Dichtung als ein dem Wesen des Christentums fremdes Gewächs aus dem Kreis der wahrhaft christlichen Literatur auszuscheiden. Viel verwickelter sind die Untersuchungen, welche zu einer Beantwortung der ersten Frage erforderlich sind: ob die Geschichtschreiber des Neuen Testaments in der Lage waren, genaue Kunde von den Tatsachen, die sie darstellen, zu besitzen, oder ob wir in Anbetracht ihrer geschichtlichen Stellung darauf verzichten müssen, Zuberlässiges durch sie zu erfahren.

Nur eine Vorfrage für beide Hauptfragen der Kritik ist die, welches Verhältnis zum Stoff ihrer Darstellung die Geschichtschreiber des Neuen Testaments sich selber anweisen. Hierüber sei es mir gestattet, Ihnen einige Betrachtungen vorzutragen. Dieselben müssen vergleichender Natur sein; denn wie sehr man von der Originalität des Christentums und der ältesten christlichen Literatur überzeugt sein mag, die Grundformen geschichtlicher Darstellung brauchten die neutestamentlichen Geschichtschreiber nicht erst zu schaffen. Nur das ist im voraus anzunehmen, daß sie unter den in ihren Gesichtskreis fallenden Formen die ihren praktischen Zwecken angemessensten auswählten und sie ihren Zwecken anpaßten, und daß sie unter dem Einfluß des

schon lange vor Entstehung schriftlicher Evangelien geübten Brauchs mündlicher Erzählung in der Missionspredigt und im Gemeindeunterricht geschrieben haben. Die ersten christlichen Geschichtschreiber waren zwischen Israel und die Griechen gestellt. In dieser Beziehung hat man keinen Grund, den Überlieferungen über die Verfasser der Evangelien und der Apostelgeschichte zu widersprechen, wie man auch sonst über den Wert dieser Überlieferungen denken mag. Im schlimmsten Fall wären die Namen und sonstigen Angaben doch ein typischer Ausdruck für das, was sich auch aus der voraussetzungslosen Betrachtung der Bücher ergibt. Lukas war nach dem unzweideutigen Zeugnisse seines Freundes Paulus und nach allen sonstigen Nachrichten ein Nichtjude, ein griechischer Arzt. Mag die Überlieferung, wonach er ein Proselyt ¹⁾, also schon vor seiner Bekehrung zum Christentum ein Anhänger des Judentums gewesen sein soll, noch so unsicher sein; jedenfalls hätte ihn schon vor Abfassung seines zweiteiligen Werkes seine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde und seine langjährige Verbindung mit der alttestamentlichen Literatur mit jüdischen Anschauungen vertraut gemacht. Andererseits bildete die jüdische Herkunft der übrigen Evangelisten an sich keine Schranke, welche sie gegen griechische Einflüsse abspernte. Matthäus allerdings soll sein Evangelium für seine jüdischen Volksgenossen und palästinensischen Landsleute in deren Sprache geschrieben haben. Markus und Johannes schrieben wie Lukas für Griechen und hellenisierte Barbaren. Mögen diese Männer in manchem Betracht die Eigenart israelitischen Denkens treuer und reiner bewahrt haben als ein Philo oder Josephus, so hatte doch eine religiöse Überzeugung und ihr darin wurzelnder Beruf sie über die Grenzen ihrer Nationalität hinausgeführt und in das Fahrwasser der damaligen Weltkultur d. h. in die Sphäre griechischer Bildung hineingezogen. Griechische und hebräische Geschichtschreibung hat demnach die vergleichende Betrachtung zu berücksichtigen.

¹⁾ Hieronymus, Quaest. hebr. ed Lagarde p. 64.

Sehen wir die alttestamentlichen Geschichtsbücher darauf an, welche persönliche Stellung der Erzähler zu seinem Stoff einnimmt, so tritt uns sofort die merkwürdige Tatsache entgegen, daß uns, genau genommen, von keinem der auf uns gekommenen Geschichtsbücher der Name seines Verfassers überliefert ist. Das entspricht der Darstellungsweise. Die Person des Geschichtschreibers bleibt völlig im Hintergrund. Erst in einigen Abschnitten der jungen Bücher Esra und Nehemia finden wir ein „Ich“, welches den Erzähler und zugleich die handelnde Hauptperson bezeichnet; diese sind aber durchsetzt von anderen Abschnitten, in welchen von denselben Männern in dritter Person erzählt wird. Zu den älteren und besser redigierten Büchern und noch in der jungen Chronik und in dem nachkanonischen ersten Makkabäerbuch vermißt man jeden Hinweis auf die Person des Verfassers, jede Vorrede, jede persönliche Zwischenbemerkung. Nicht, als ob es der hebräischen Geschichtschreibung an subjektiver Färbung fehlte. Die Juden späterer Zeit nannten ihre klassischen Geschichtschreiber nach Moses „Propheten“; und unter den noch älteren, verloren gegangenen Geschichtswerken, welche im A. Testament zitiert werden, ist mehr als eines mit dem Namen eines geschichtlich bekannten Propheten bezeichnet. In der Tat bezwecken die Geschichtschreiber des A. Testaments mehr als eine Mitteilung vergangener Ereignisse. Im Stil der Propheten unterwerfen sie Personen und Taten dem sittlichen Urteil, weisen sie hin auf die göttliche Leitung der Geschichte ihres Volks und lehren für ihre Zeitgenossen die Lehre hervor, welche in der Geschichte liegt. Aber wer der so urteilende und predigende Prophet sei, bleibt ungesagt. Das Einzige, worin sich eine Reflexion auf das Verhältnis des Erzählers zu seinem Stoff ausspricht, ist jene häufig wiederkehrende Bemerkung, daß eine Einrichtung, ein Denkmal, ein Name, deren Ursprung erzählt worden ist, „bis auf diesen Tag“ fortbestehen. Aber welches das Heute, die Gegenwart des Erzählers sei, sagt er selbst uns nicht. Die Tatsachen der fernsten Vergangenheit werden mit der gleichen manchmal dramatischen Lebendigkeit und anschaulichen Ausführlichkeit

erzählt wie diejenigen, welche der Gegenwart des Verfassers um Jahrhunderte näher stehen. Hier wird einem Volke seine eigene Geschichte erzählt, welches die Taten und Leiden seiner Väter wohl manchmal vergessen zu haben scheint und die daraus sich ergebenden Lehren nicht befolgt, und welches darum von Propheten und auch von Dichtern an beides erinnert werden muß; aber der Glaube an die Überlieferungen der Vorzeit wird überall vorausgesetzt, und von einem Bedürfnis, die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu verbürgen, gewahrt man nichts.

Wie anders in alledem die Griechen! Schon der griechische Name der Geschichte, den wir wie die Römer und die Romanen neben den einheimischen Ausdrücken nicht glauben entbehren zu können, ist bezeichnend. Die auf eigener Erforschung und, wo es sein kann, Sinnentwahrnehmung beruhende Kunde und deren Darstellung heißt *ιστορία*, und *ιστορ* bezeichnet unter Umständen den Augenzeugen. Noch im augusteischen Zeitalter definirten römische Grammatiker die Historien im Unterschied von den Annalen als Erzählungen von Ereignissen, welche der Erzähler miterlebt habe¹⁾. Wer weiter rückwärts liegende Ereignisse darzustellen sich vornahm, war ja freilich darauf angewiesen, aus dritter und vierter Hand seinen Stoff zu nehmen, Überlieferungen zu sammeln, zu vergleichen und auf Grund hiervon sich ein eigenes Urteil zu bilden. Aber schon das erhebt die Geschichtschreibung eines Herodot über eine Wiederholung unsicherer Überlieferungen, daß er bis tief nach Asien hinein und den Nil hinauf Land und Leute durch eigene Anschauung kennen gelernt und nicht von reisenden Kaufleuten und Seefahrern, sondern von den einheimischen Trägern der nationalen Traditionen, von den ägyptischen Priestern und persischen Gelehrten sich über die Vorzeit dieser Völker hat unterrichten lassen, und daß er deutlich seine auf eigener Anschauung beruhende *ιστορία* und die aus seinen Quellen geschöpften Traditionen von einander unterscheidet. Das

¹⁾ Gellius, Noct. Att. V, 18.

Mißtrauen gegen die Ueberlieferung begleitet die griechische Geschichtschreibung von ihrem Anfang an. Als ein unerfetzlicher Vorzug gilt es, daß der Historiker darstelle, was er selbst, wenn nicht als Augenzeuge, so doch als Zeitgenosse miterlebt und von Zeugen, deren Glaubwürdigkeit er kontrolliren konnte, erfahren hat. So spricht sich Thucydides aus; und noch Polybius, dessen wahrhaft weltgeschichtliches Problem ihn wohl hätte verleiten können, „ab ovo“ anzufangen, beschränkt sich grundsätzlich auf die in seine eigene und die unmittelbar vorangegangene Generation fallenden Ereignisse; „denn, sagt er, das weiter Zurückliegende mit hinzunehmen, so daß man Hörensagen nach Hörensagen hinschreibt, schien mir nicht hinreichend zuverlässige Auffassungen und Behauptungen zu ergeben“. Bei dieser Richtung der Geschichtschreibung mußte die Persönlichkeit des Geschichtschreibers und sein Verhältnis zu den Ereignissen stark in den Vordergrund treten. Mit ihrem vollen Namen, welchem dann bald ein dadurch verdeutlichtes „Ich“ folgt, beginnen Herodot und Thucydides ihre Werke, und immer wieder begegnet uns das „Ich“ oder „Wir“ des Forschers und des Erzählers. In einzelnen Fällen erschien es zweckmäßig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß Selbsterlebtes erzählt werde. Seine Beschreibung der Pest in Athen eröffnet Thucydides mit der Bemerkung: „Ich will sie darstellen als Einer, der selbst daran erkrankt ist und Andere hat daran leiden sehen“. Gegenüber den abenteuerlichen Darstellungen von den übermenschlichen Schwierigkeiten, welche Hannibal bei seinem Übergang über die Alpen zu überwinden gehabt habe, beruft sich Polybius darauf, daß er die Alpenpässe selbst überschritten und Berichte von Zeitgenossen jenes zwar gefährlichen, aber durchaus nicht übernatürlichen Unternehmens gehört habe. In den späten Nachäffungen antiker Geschichtschreibung, welche Lucian verhöhnt, artete diese Manier in lächerlichen Schwindel aus¹⁾. Bei den Alten fand das Hervortreten des Erzählers und

¹⁾ Lucianus, Quomodo hist. conscr. c. 29.

feines persönlichen Verhältnisses zu den erzählten Tatsachen eine Schranke an dem Geschmack, welcher es den meisten verbot, von ihrer eigenen Person da, wo sie als Mithandelnde in die darzustellenden Ereignisse eingegriffen hatten, mit der gleichen Subjektivität zu reden, wie von sich als Forschern und Erzählern. Die Ruhe und Würde des geschichtlichen Bildes schien gestört zu werden durch wiederholte Einmischung des „Ich“, welches die Identität des Subjekts und des Objekts der Erzählung aussprechen würde. Am weitesten ist in der Vermeidung dieses Uebelstandes Xenophon in der Anabasis gegangen. Ohne jede Andeutung seines persönlichen Anteils, ohne eine Vorrede, welche darauf vorbereitet hätte, redet der Historiker Xenophon von dem Feldherrn Xenophon, dem heldenmütigen Führer der 10000 Griechen als von einer fremden Persönlichkeit. Er hat die Selbstverleugnung soweit getrieben, daß Zweifel an der Abfassung der Anabasis durch Xenophon auch hieran einen Anknüpfungspunkt fanden. In seinen *Apomnemoneumata*, an welche der Evangelienforscher sich zu erinnern besonderen Anlaß hat, ist Xenophon zwar von Anfang an mit dem „Ich“ des Berichterstatters offen hervorgetreten und versichert wiederholt, daß er hauptsächlich seine eigenen Erinnerungen an die Äußerungen seines Meisters aufzeichne; aber wo er einmal von einem Gespräch berichtet, in welches Sokrates ihn mit hereingezogen hatte, spricht er in dritter Person von sich als Xenophon.

Begreiflicher Weise kollidierten gelegentlich die beiden entgegengesetzten Interessen miteinander, von welchen das eine den Historiker dazu führte, sein nahes persönliches Verhältnis zu den Ereignissen kenntlich zu machen, das andere dagegen ihn abhielt, in den Ton der Selbstbiographie oder der vertraulichen Plauderei herabzusinken. Auch Thucydides hat einmal von sich als athenischem Feldherrn in Thracien in jener objektiven Form erzählt, doch aber bei der ersten Erwähnung dieses Feldherrn Thucydides nicht unterlassen hinzuzufügen „welcher dies geschrieben hat“. Am buntesten mischen sich die beiden Darstellungsweisen bei Polybius, welchem die eigenen Lebensschicksale den Stoff seiner

Geschichtschreibung aufgedrängt hatten. Nicht selten erzählt er von sich und auch von seinem Vater Lyfartas als mithandelnden Personen völlig objektiv, als ob ihn diese Personen nichts angingen. Er tut dies selbst da, wo er von der Entstehung seiner Freundschaft mit dem jüngeren Scipio erzählt; und er tut es, nachdem er im Eingang derselben Erzählung in erster Person von seiner Verbindung mit dem Haus der Scipionen geredet hat. Eine feste Regel ist nicht mehr zu erkennen. Polybius bittet gelegentlich (XXXVII, 1) den Leser, sich nicht zu wundern, wenn er bei der Darstellung von Ereignissen, in welche er selbst verflochten gewesen, bald mit einem „Ich“ oder „Wir“, bald unter dem Namen Polybius von sich rede. Da beständige Wiederholung des eigenen Namens unschön, andererseits aber auch das „Ich“ und das „Mich“ zwar unter Umständen der Deutlichkeit halber notwendig sei, bei häufiger Wiederkehr aber unfein und aufdringlich erscheine, so habe er je nach dem Gegenstand bald die eine bald die andere Form angewandt.

Von Art und Kunst griechischer Geschichtschreibung hat jedenfalls der Verfasser unseres ersten Evangeliums nichts gewußt. Es liest sich wie ein alttestamentliches Geschichtswerk. Keine Vorrede; keine Verständigung des Schriftstellers mit dem Leser über den Zweck seiner Arbeit; kein „Ich“ des über seinen Stoff und sein Verhältnis zu demselben reflektirenden Forschers und Erzählers. Jenes alttestamentliche „bis auf den heutigen Tag“ begegnet uns auch hier (wenigstens einmal (c. 28, 15) und sagt uns, was wir ohnehin nicht bezweifeln würden, daß ein gewisser Abstand der Zeit diese Darstellung der Geschichte Jesu von ihrem Gegenstande trennt. Dabei ist die Darstellung in hohem Grade subjektiv gefärbt. Während Matthäus bei seinen Lesern ein beträchtliches Maß von Kenntnis seines Stoffs voraussetzt und wichtigste Ereignisse, wie die Geburt Jesu in Bethlehem zur Zeit Herodes des Großen oder die Gefangensetzung des Täufers, in participialen Nebensätzen anführt, legt er alles Gewicht darauf, seine Leser zur richtigen Beurteilung dieser Geschichte anzuleiten. Gegenüber jüdischen Angriffen auf die geschichtlichen Grundlagen

des Christentums und gegenüber Bedenken, welche auch den jüdischen Christen anfechten mochten, wird hier gelehrt, daß der anscheinende Widerspruch zwischen Wesen und Beruf auf der einen und Erscheinung und Erfolg auf der anderen Seite, welcher den Jesus von Nazareth zu einem Skandalon für sein Volk gemacht hat, einerseits durch dieses Volk selbst und nicht durch Jesus verschuldet sei, andererseits aber doch der richtig verstandenen Weissagung des A. Testaments entspreche. Die Geschichte Jesu, wie sie hier im Licht einer theologischen und zwar einer apologetischen Idee dargestellt ist, ist ganz und gar Lehre, ist eine auf Juden und Judenchristen berechnete wohlbedachte Predigt über das Thema: „Jesus ist dennoch der Messias“. Aber der Prediger bleibt unsichtbar. Es ist ja auffallend, daß in diesem, dem Apostel Matthäus zugeschriebenen Buch der Zöllner, dessen Berufung zum Jünger Jesu hier sonst wesentlich ebenso wie bei Markus und Lukas erzählt wird, den Namen Matthäus trägt, während er dort Levi heißt, und daß in dem bald darauf folgenden Verzeichnis der Apostel im Unterschied von den drei sonstigen Katalogen Matthäus den Beinamen „der Zöllner“ führt. Wir werden den Kirchenvätern nicht beistimmen wollen, welche hierin einen Beweis der Demut des Apostels erblickten, welcher sich selbst als Zöllner und Sünder an den Pranger gestellt habe. Bedeutsam bleibt das Zusammentreffen jener kleinen Züge mit der Überlieferung über Matthäus als Verfasser dieses Evangeliums; denn diese Überlieferung kann nicht aus jenen Notizen entstanden sein, welche höchstens ein persönliches Interesse des Verfassers für den Apostel Matthäus, aber keine Andeutung über eine schriftstellerische Tätigkeit desselben enthalten. Einen deutlichen Anspruch auf ein Vertrauen erheischendes Verhältnis zu seinem Stoff erhebt dieser Evangelist nicht.

Während Matthäus, ganz von seiner Idee erfüllt, in bezug auf Anordnung und Darstellung aufs Freieste mit seinem großen Stoff schaltet, so daß man die Genauigkeit im Einzelnen und die Anschaulichkeit der Darstellung oft vermißt, zeichnet sich das

zweite Evangelium durch plastische Gestaltung und malerische Anschaulichkeit der Einzelerzählungen aus. Man meint manchmal einen Augenzeugen erzählen zu hören oder einen Dichter, der es versteht, durch allerlei kleine, für den Verstand sehr entbehrliche Züge der Phantasie des Lesers den Schein der Wirklichkeit vorzuzaubern. Genauere Beobachtung bestätigt aber nur, was uralte Überlieferung sagt, daß nicht der Evangelist selbst, sondern ein Anderer, und zwar kein Geringerer als der Apostel Petrus der Augenzeuge sei, dessen Erzählungen von Jesus sein Schüler in manchen Teilen seines Werks treu wiedergegeben habe. Mit eigenen und deutlichen Worten verrät Markus uns nichts von diesem Verhältnis. Seine Person verschwindet hinter der Größe seines Gegenstandes und dem Vertrauen auf seinen Gewährsmann. Und doch fehlt vielleicht nicht das Monogramm des Malers in einer dunkeln Ecke des Gemäldes. Man hat ein solches gefunden in jener kleinen Erzählung von dem namenlosen Jüngling, welcher in der letzten Nacht des Erdenlebens Christi, nur in ein großes Tuch gehüllt, hinter Jesus und seinen Jüngern herfschleicht, dann aber, als die Häfcher Hand anlegen, mit Zurücklassung seiner Bekleidung von dannen flieht. Eine bessere Erklärung der rätselhaften Episode ist in der Tat bisher nicht gegeben worden, als die durch Kombination mit anderen kleinen Zügen in der dortigen Umgebung und in andertweitiger Überlieferung noch weiter zu bestätigende Annahme, daß hier der Evangelist in einer für seine ersten Leser leichter als für uns verständlichen Weise ein nicht eben rühmliches eigenes Erlebnis berichte¹⁾. Er war wie Matthäus von Geburt ein Jude, ein Kind von Jerusalem.

Wer mit dem Wunsch, aus den christlichen Geschichtsbüchern selbst über die Personen der Verfasser und deren Verhältnis zu ihrem Stoff etwas zu erfahren, von den beiden ersten Evangelien

¹⁾ Mc. 14, 51 f. Was hier als mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutung vorgetragen wurde, ist 10 Jahre später in meiner Einleitung in das NT. (1. Aufl. 1899, 3. Aufl. 1907 S. 216 f., 248 f., 268) als einzig glaubhafte Auslegung vertreten worden.

zu dem zweiteiligen Werk des Lukas fortschreitet, atmet auf, wenn er das Proömium liest, welches dem ersten Teil vorausgeschickt ist, aber, wie sein eigener Inhalt beweist, dem ganzen Werke gilt. Hier weht uns griechische Luft an. Offen tritt der Verfasser mit seinem „Ich“ hervor. Er rechtfertigt sein Unternehmen durch Berufung auf andere, welche Ähnliches unternommen hatten, ohne rücksichtlich ihres Verhältnisses zum Gegenstand günstiger gestellt gewesen zu sein als er. Er sagt von den Studien, auf Grund deren er sich getraut, die Geschichte des Christentums zu schreiben, so weit dieselbe bisher einen gewissen Abschluß gefunden hat. Er nennt einen bestimmten Zweck seiner Darstellung. Dieser aber ist durchaus zugespitzt auf den Mann, welchem er sein Werk widmet. Die literarische Form der Dedication war damals gebräuchlich genug, und gewiß sind die Widmungszuschriften an der Spitze der Bücher manchmal eine Form gewesen, deren Inhalt man nach verschiedenen Seiten nicht allzu ernst nehmen darf. In diesem Fall hat man doch allen Grund dazu. Beachtenswert scheint mir schon dies, daß meines Wissens vor Lukas niemand ein Geschichtswerk in solcher Weise einem Einzelnen dediciert hat¹⁾. Josephus hat seine jüdische Archäologie, in welcher übrigens die Form der Dedication nur unvollständig vorliegt²⁾, doch wohl einige Jahre später geschrieben. Ferner ist der im Prolog des Lukas ausgesprochene Zweck ein ganz individueller. Lukas will durch seine zusammenhängende, dem Gang der Ereignisse folgende Darstellung dem Theophilus die Überzeugung von der Zuverlässigkeit der christlichen Erzählungen verschaffen, von welchen derselbe bereits eine gewisse Kunde empfangen hatte. Dies setzt voraus, daß Theophilus zwar ein Interesse für das Christentum und seine Geschichte, aber weder eine Anschauung von deren Zusammenhang, noch eine bestimmte Überzeugung von ihrer Glaubwürdigkeit besaß. Daraus ergibt sich aber, daß Theophilus damals noch kein Glied der christlichen

1) Aber den jedenfalls erst nach Lukas sein Evangelium schreibenden Johannes s. am Schluß dieses Vortrags S. 19 ff.

2) Joseph. antiqu. I prooem. 2 und vita 76.

Gemeinde war. Ebendies ergibt sich auch daraus, daß Lukas ihm den Titel *κράτιστος* gibt, welchen damals die höchsten Beamten des Staats und des Hofes erhielten. Die Christen der alten Zeit haben sich aber gegenseitig nicht mit solchen Titeln bedient. In den zahlreichen christlichen Briefen und Widmungszuschriften des zweiten und dritten Jahrhunderts hören wir regelmäßig nur entweder den nackten Namen des Angeredeten oder Anreden wie „Geliebter“ oder „Bruder“ oder „geliebter Bruder“¹⁾. Die Aufgabe, einem für das Christentum interessierten, aber noch außerhalb der Gemeinde stehenden Mann höheren Standes die bisherige Geschichte des Christentums darzustellen und ihn dadurch vollends für den Glauben zu gewinnen, war aber eine so eigenartige, daß wir annehmen müssen, Lukas werde den ausgesprochenen Zweck, d. h. aber auch die Rücksicht auf Theophilus bei Ausführung seines Werks im Auge behalten haben, wenn er auch mit Bestimmtheit erwarten durfte, daß sein Werk durch Theophilus oder auf anderen Wegen in weitere Kreise dringen und dort ähnlichen Zwecken dienen werde. Aus dem persönlichen Verhältnis des Lukas zu Theophilus erklärt es sich auch, daß Lukas trotz des offenen Hervortretens mit seiner Person doch nicht wie ein Thucydides oder wie Josephus im Eingang des jüdischen Kriegs sein „Ich“ durch Vorsezung oder Beifügung seines Namens für jeden Leser kenntlich macht. Der erste Leser, dessen Bedürfnissen er zunächst dienen wollte, wußte, wer ihn hier ansprach. Der verstand auch feinere Andeutungen. Lukas hatte sich in der Vorrede mit früheren christlichen Geschichtschreibern auf gleiche Linie gestellt, die ebenso wie er größtenteils auf die Mitteilungen derjenigen angewiesen waren, welche von Anfang an Augenzeugen der Christentumsgeschichte und Diener der christlichen Predigt waren. Damit ist uns gesagt, was Theophilus von sich aus gewußt haben wird, daß Lukas erst im Verlauf der von ihm behandelten Geschichte in den Zusammenhang dieser

¹⁾ Es ist bezeichnend, daß Africanus den Origenes im Eingang seines Briefes anredet „mein Herr und Sohn und allerverehrtester Origenes“, daß aber Origenes mit „geliebter Bruder“ antwortet.

Entwicklung eingetreten war und sich an der Ausbreitung des Evangeliums beteiligt hatte. Darnach erwarten wir, daß es im weiteren Verlauf des Werkes nicht an Andeutungen davon fehlen werde, wann und wo der Erzähler ein mitbeteiligter Augenzeuge geworden und gewesen sei. Er konnte dieser Erwartung entsprechen, indem er sich ausdrücklich mit einem „Ich“ oder mit seinem Eigennamen als einer der Begleiter des Paulus auf dessen späteren Reisen einführte, und in letzterem Fall mit Rücksicht auf fernerstehende Leser, wie es Thucydides getan, dem Namen die Bemerkung beifügen, daß der Träger desselben zugleich „Schreiber dieses“ sei. Er konnte aber auch ohne Furcht, von Theophilus mißverstanden zu werden, den gleichen Zweck erreichen, indem er durch ein ihn mit den Hauptpersonen der berichteten Handlung zusammenfassendes „Wir“ auf seine persönliche Anwesenheit hinvies¹⁾. Er wählte die letztere Form und wandte sie im Verlauf der Apostelgeschichte streckenweise an²⁾. Die Kongruenz dieser Erscheinungen mit den Aussagen der Vorrede und die Überlegung, von welcher die ganze Anlage des Werks zeugt, schließen die Möglichkeit aus, daß hier Plagiate aus einem älteren Werk vorliegen, welche ein Kompilator zu träge gewesen wäre, in die für ihn passende Ausdrucksform umzusetzen. Über den Anspruch des Schriftstellers, im Verlauf der von ihm dargestellten Entwicklung ein Augenzeuge und Mitarbeiter geworden zu sein, sollte man nicht streiten. Es fragt sich nur, ob er damit die Wahrheit sagt, oder ob er von der Vorrede des Evangeliums

1) Ein wirklich analoges Beispiel würde das „Wir“ in Xenophon's Anabasis VII, 8, 25 auch dann nicht sein, wenn wirklich Xenophon diesen Zusatz geschrieben hätte. Ob unter den Fällen, wo Polybius das „Wir“ hat eintreten lassen (oben S. 11), ein besser vergleichbares sich befand, oder ob das „Wir“ überall nur gleich einem „Ich“ ist, läßt sich nicht mehr entscheiden, da die hauptsächlich in Betracht kommenden Teile des Werkes verloren gegangen sind. Die vergleichbaren Vorkommnisse in der älteren christlichen Literatur sind Nachäffungen des Lukas.

2) In einer der beiden Ausgaben der Apostelgeschichte tritt dieses Wir schon c. 11, 28 ein und dann wieder c. 16, 11. Vgl. m. Forschungen IX, 76. 276 und m. Kommentar zur Ag. 3. Aufl. (1922) S. 377 ff.

bis zu den letzten Kapiteln der Apostelgeschichte auf Täuschung der Leser bedacht war.

Der Verfasser des vierten Evangeliums wendet sich nicht wie Lukas an einen Einzelnen; er wirft aber auch sein Buch nicht auf den Markt, ungewiß, welche Leser es finden werde, sondern schreibt für einen ihm vertrauten Kreis, welchen er zweimal mit einem „ihr“ anredet, und zwar das erste mal mit einem stark betonten *καὶ υμεῖς* ¹⁾). Lassen wir dies in einem griechischen Geschichtswerk der klassischen Zeit, so möchten wir an eine jener Festversammlungen erinnert werden, bei welchen auch der Geschichtserzähler sich konnte hören lassen, um, wie es von Herodot berichtet wird, sein Geschichtswerk zuerst in mündlichem Vortrag zum Gehör seiner Volksgenossen zu bringen. Lassen wir solche Anrede in hebräischer Sprache, so würden wir ein Stück eher einer prophetischen, als einer historischen Schrift vor uns zu haben meinen. Hier, in der Schrift eines Christen kann nur die christliche Gemeinde oder ein Kreis solcher Gemeinden so angeredet sein. Dem widerspricht es durchaus nicht und ist auch keineswegs mit der schriftstellerischen Absicht des Lukas zu verwechseln, wenn Johannes als den Zweck all' seines Erzählens den Glauben und die Seligkeit der Leser nennt; denn auch von den Jüngern, welche sich bereits für Jesus entschieden hatten, berichtet er mehr als einmal, daß sie infolge neuer Selbstoffenbarungen ihres Meisters an ihn gläubig geworden seien ²⁾). Immer mehr zu werden, was sie sind, ist die diesseits nie vollendete Aufgabe der Gläubigen; und des Gemeindeführers Aufgabe ist es, ihnen dabei behilflich zu sein. Der Prediger, welcher gewöhnt ist, der versammelten Gemeinde das Evangelium zu verkündigen, sieht dieselbe im Geist um sich versammelt, auch indem er als Evangelist die Feder führt. Das „Ihr“ der Anrede setzt aber ein „Ich“ des Redners voraus. Ein solches fehlt auch nur der Form, nicht der Sache nach in diesem Buche. Nachdem Jo-

¹⁾ Joh. 19, 35; 20, 31 vgl. 1 Joh. 1, 2 *ὑμῖν*, B. 3 *καὶ ὑμῖν*.

²⁾ Joh. 2, 11; 20, 8 vgl. 8, 31; 14, 11; 20, 27.

hannes in seinem Prolog das Wohnen des Logos in menschlichem Fleisch mit der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in der Stiftshütte der Vorzeit verglichen hat, bricht er in die Worte aus „Und wir schauten seine Herrlichkeit“. Wie derselbe Verfasser im Eingang seines größeren Briefes, da wo er von dem Beruf mündlicher und schriftlicher Verkündigung der Offenbarung Gottes in Christus redet, sich mit den übrigen Aposteln zusammenfaßt, mit welchen er diesen Beruf teilt, so auch hier. Und wie er dort behauptet, daß er und seine Genossen mit allen Sinneswerkzeugen jene Offenbarung in sich aufgenommen haben, als und solange sie stattfand, so bezeugt er auch hier unzweideutig, daß ihm zugleich mit Anderen eine sinnliche Anschauung dieser Offenbarung vergönnt gewesen ist, wie sie nur den Zeitgenossen der evangelischen Geschichte möglich war und nur den gläubigen Augenzeugen derselben wirklich zuteil geworden ist.

Dieser Evangelist war kein Grieche. Wir würden ihn auch dann nicht dafür halten können, wenn er den Namen des Apostels Johannes fälschlich trüge. Aber er hatte lange genug außerhalb Palästinas unter Griechen gelebt, um deren Bedürfnisse zu kennen. Der Griechen Art aber war es keineswegs, wie es Paulus von den Juden sagt, Zeichen zu fordern und Wunder zu glauben. Neben manchen Beispielen trafen Aberglaubens bis in die höchsten Gesellschaftsschichten hinein war doch bei den tiefer Gebildeten wie bei den Flachköpfen noch viel mehr die Neigung verbreitet, den Aberglauben zu verachten und über allen Wunderglauben zu spotten. Auch in den heidenchristlichen Gemeinden bemerkten wir sehr früh eine Neigung, jüdisch-christliche Lehren, welche in dieser Beziehung starke Anforderungen stellen, wie die Lehre von der Totenauferstehung, zu leugnen oder zu verflüchtigen. Paulus urteilt, der allzu sorglose Verkehr der Christen mit der heidnischen Umgebung befördere diese Denkwiese (1 Kor. 15, 33). Dazu kam, daß in den Kreisen, auf welche die johanneischen Schriften wirken sollten, schon der ernstliche Versuch gemacht worden war, den Christus der Idee von dem Jesus der Geschichte loszureißen. Dem gegenüber muß es

dem Evangelisten angelegen sein, mit aller Würde seiner Persönlichkeit und seiner Überzeugung zu versichern, daß er nicht ungewisse Sagen oder gar eigene Erfindungen, sondern Selbsterlebtes wahrheitsgetreu erzähle, wenn er von der sinnenfälligen Offenbarung der Gottheit in Jesus berichte; und dies um so mehr, da er manches zu berichten hatte, was in die ältere evangelische Literatur nicht übergegangen war und daher in den Gemeinden weniger allgemein bekannt war, als der Inhalt jener. Dieses Interesse wurde jedoch eingeschränkt durch jene Scheu, sich selbst mit seinem „Ich“ oder mit seinem Namen in die Geschichte einzuführen; eine Scheu, welche den Johannes um so mehr erfüllen mußte, je heiliger ihm diese Geschichte war, und je anhaltender gerade er ihrem Mittelpunkt nahe gestanden hatte. Aber auch das Schweigen ist unter Umständen berechtigt. Während uns durch die sonstige Überlieferung Petrus, Jakobus und Johannes als die drei hervorragendsten und vertrautesten Jünger charakterisirt sind, wird in diesem Evangelium häufig genug Petrus, aber niemals Johannes oder Jakobus genannt. Selbst auf den Vater und die Mutter dieses Brüderpaares, welche in den anderen Evangelien so oft genannt sind, erstreckt sich dies Schweigen¹⁾. Dagegen tritt in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte viermal oder mit dem Einschluß des Anhangs fünfmal ein dem Meister besonders nahestehender Jünger, nach der Situation unverkennbar ein Apostel, ohne Namen auf. Schon die ersten Leser, welchen der Verfasser bekannt war, haben die beiden sich aufdrängenden Fragen, warum dieser Lieblingsjünger seines Namens beraubt sein mußte, und wodurch die ganze Familie der Apostel Johannes und Jakobus das räthelhafte Schweigen des Erzählers sich zugezogen haben mögen, dahin beantwortet, daß der Apostel Johannes jener Lieblingsjünger und zugleich der Verfasser dieses Evangeliums sei. Aber der

¹⁾ Nur in dem letzten Kapitel, welches sich deutlich als nachträglichen Anhang kennzeichnet, werden einmal (21, 2) Johannes und Jakobus unter dem Namen „die Söhne des Zebedäus“ eingeführt.

Evangelist selbst hat es auch nicht dem kombinirenden Scharfsinn überlassen zu erraten, daß er mit dem namenlosen Freunde Jesu eine und dieselbe Person sei. Nachdem er erzählt hat, wie jener Jünger mit der Mutter Jesu unter dem Kreuz gestanden und von dem sterbenden Meister zum Erben seiner Sohnespflichten eingesetzt worden sei, wie sodann Jesus, durch einen Trunk Essig erquickt, sein letztes Wort gesprochen und seinen Geist ausgehaucht habe; wie endlich einer der mit der Exekution beauftragten Soldaten, statt ihm, wie den Mithingerichteten die Beine zu zerschlagen, dem Leichnam eine Lanze in die Seite gestoßen habe, unterbricht er seine Erzählungen durch die Bemerkung: „Und der, welcher es gesehen hat, hat es bezeugt; und sein Zeugnis ist ein wahrhaftiges; und Jener weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet“.

Wenn ich noch für einen Augenblick Ihre Geduld in Anspruch nehmen und zugleich meine näheren und nächsten Fachgenossen bitten darf, mit besonderer Nachsicht mich anzuhören, wenn ich ihnen Bestremdliches sagen sollte, so möchte ich mit einer kurzen exegetischen Bemerkung über diese Stelle schließen. Die Aussage bezieht sich, wie der Fortgang der Rede zeigt, zunächst auf die beiden zuletztgenannten Umstände, daß dem Gestorbenen sein Bein zerbrochen, und dagegen ein Lanzenstich versetzt wurde, während die Folge des Lanzenstiches, daß Blut und Wasser aus der Wunde floß, als ein, gleichviel wie bedeutsamer, Nebenumstand bei den folgenden Schriftanführungen völlig außer Betracht bleibt. Aber schon die Zweckangabe: „daß auch ihr glaubet“ (19, 35), zeigt, daß es den Erzähler drängt, hier am Schluß der Erzählung vom Wirken und Leiden Christi einmal so feierlich und bestimmt wie möglich für sein gesamtes geschichtliches Zeugnis Glauben zu fordern. Ich will Sie nicht aufhalten mit Widerlegung der oft widerlegten Versuche derjenigen, welche in mannigfaltiger Weise herausgebracht haben, daß der Evangelist hier in einem Atemzug sich für die Wahrhaftigkeit seines auf Augenzeugenschaft berufenden Berichts verbürge und doch seine Verschiedenheit von dem wirklichen oder angeblichen Augen-

zeugen verrate. Mir erscheint es unzweifelhaft, daß nur Ersteres der Fall ist. Es ist auch wohl begreiflich, daß der Erzähler, welcher eben erst und abgesehen von dem Prolog überall in dritter Person von sich geredet hatte, auch hier in dieser Form beharrt, wo neben dem „Ihr“ der Anrede ein „Ich“ des Redenden die rhetorisch angemessenere Form gewesen wäre. Es ist ferner richtig, daß das Pronomen „jener“ keineswegs immer auf einen Fernstehenden hinweist, und daß insbesondere nach dem Sprachgebrauche dieses Buchs (Joh. 9, 37) der Redende, wo er von sich in dritter Person redet, auch dieses starke Demonstrativ sich beilegen kann. Aber es gibt keinen Sprachgebrauch, welcher seine Anwendung an dieser Stelle rechtfertigen könnte, wenn der Evangelist sich selbst darunter verstünde. Es ist kein Gegensatz vorhanden, der ihn hätte veranlassen können, so stark zu betonen, wer der um seine, des Erzählers, Wahrhaftigkeit wissende Zeuge sei. Das Einzige, was er hier etwa im Gegensatz zu anderen Zeugen, die nicht aufzutreiben waren, hätte betonen können, wäre dies, daß er sich auf sein eigenes Bewußtsein, auf sein gutes Gewissen berufen könne. Aber „jener“ heißt nicht „er selbst“. Ferner wüßte ich den Vorwurf einer argen Tautologie nicht vom Evangelisten abzuwenden, wenn die heute herrschende Auslegung im Rechte wäre. Zuerst versichert er: „Ein Augenzeuge hat diese Geschichte vom Tode Jesu geschrieben“; sodann: „Sein Zeugnis ist ein wahres oder ein dieses Namens wert“. Ist damit nicht vollständig ausgesprochen, was dann nochmals wiederholt würde: „Der Augenzeuge und Schriftsteller ist sich der Wahrheit seiner Aussage bewußt“? Wie hätte er ausagen können, was ihm nicht bewußt war? Wichtiger noch erscheint mir eine sachliche Erwägung. Wir lesen in diesem Evangelium (c. 5, 31), daß Jesus zu den Juden sagt: „Wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr, d. h. so will ich nicht fordern, daß ihr es als wahr gelten lasset. Ein Anderer zeugt von mir, und ihr wißt, daß dessen Zeugnis über mich wahr ist“. Ähnliches lesen wir an anderen Stellen (c. 8, 13—18; 10, 25, 37 f.; 14, 9 ff). Mir erscheint es undenkbar, daß derselbe

Schriftsteller, welcher seinen angebeteten Meister so grundsätzlich die Unzulänglichkeit jedes Selbstzeugnisses, selbst desjenigen des Sohnes Gottes behaupten läßt, in demselben Buche in eigener Angelegenheit jedem Zweifel an der Wahrhaftigkeit seines Berichts stolz sein eigenes Bewußtsein entgegengestellt haben sollte.

Es muß ein Anderer sein als er selbst, welchen Johannes hier zum Zeugen für die Wahrheit seiner Erzählung aufruft. Das kann aber nur der sein, auf welchen derselbe Verfasser in seinem größeren Briefe so manchmal mit demselben Wörtlein „Jener“ hinweist ¹⁾, der große Abwiesende und doch Gegenwärtige, der einst auf Erden heilig gewandelt und sein Leben für die Brüder gelassen hat, jetzt aber beim Vater lebt; der schon damals auf Erden mit wunderbarem Scharfblick die verborgensten Gedanken der Menschen erriet ²⁾, jetzt aber von seinem himmlischen Thron mit seinem Feuerblick die Werke seiner Knechte auf Erden erschaut und auch die Herzen und Nieren prüft ³⁾. Während Johannes in seinem Brief mehrmals, auch ohne daß die vorangehenden Worte dem Leser das richtige Verständnis aufdrängen, mit einem „Jener“ auf den Einen hinweist, der allein gemeint sein kann, hat er hier viel deutlicher geredet. Der Eine, von welchem die ganze vorangehende Erzählung als von der Hauptperson gehandelt hat; Er, der dort am Kreuz hing, nun aber den Blicken der Menschen entrückt ist, weiß und kann es bezeugen, daß der Jünger, welcher dort unter seinem Kreuze gestanden hat, hier in seinem Evangelium nur Wahres von ihm berichtet hat ⁴⁾. Der weiß auch, daß sein Jünger es nur zu dem Zweck getan hat, den Lesern seines Buchs zu dem gleichen Glauben zu verhelfen, welcher ihn beseligt; also nicht aus Selbstgefälligkeit, etwa um sich als den Treuesten unter den Jüngern oder als den

¹⁾ 1 Joh. 2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17.

²⁾ Joh 1, 48 ff.; 2, 24 f.; 4, 17—19. 29; 6, 64. 70; 16, 30; 21, 15—17.

³⁾ Apot. 2, 2. 9. 13. 18 f. 23; 3, 2. 8. 15.

⁴⁾ Johann Gerhard, In harm. hist. ev. de passione comment. (Jenae 1617), p. 883 erwähnt Vertreter dieser Ansicht, ohne sie mit Namen zu nennen.

Liebling seines Meisters hinzustellen. Was dem Uebelwollenden so erscheinen möchte, ist doch nur Pflichterfüllung des berufenen Zeugen, der nichts ungenützt lassen will, was der Wahrheit Eingang zu verschaffen geeignet ist. Ähnlich und zu ähnlichem Zweck haben auch andere Apostel sich auf Gott oder Christus als obersten Zeugen und letzten Richter über ihre Worte berufen¹⁾. Diese Beteuerungen haben den Wert eines Eides, und darauf beruht die kritische Bedeutung dieser Stelle.

„Den Menschen ist allen Streites Ende der Eid“, sagt der Hebräerbrief (c. 6, 16). Dies gilt mit der Beschränkung, ohne welche der Satz überhaupt nicht richtig wäre, auch von dieser Beteuerung des vierten Evangelisten. Es handelt sich nicht um ein Mehr oder Weniger von Glaubwürdigkeit oder um eine schwer zu vollziehende Scheidung zwischen geschichtlicher Wahrheit und bewußter oder unbewußter Dichtung. Es fragt sich vielmehr darum, ob der vierte und letzte Evangelist ein treuer Zeuge selbsterlebter Geschichte oder — um nur anzudeuten, was man auszusprechen sich scheut — das äußerste Gegenteil eines solchen ist. Darüber aber werden diejenigen, welche die Frage verschieden beantworten, nicht geneigt sein lange zu streiten²⁾.

II. Die Himmelfahrt Jesu an einem Sabbath³⁾.

Heinrich Laible hat in der *Ev.-luth. Kirchenzeitung* (1922 Sp. 313) die Frage, warum *AG* 1, 12 die Entfernung des Ölbergs, oder, wie wir nach dem Zusammenhang genauer sagen

¹⁾ Gal. 1, 20; 1 Thess. 2, 5, 10; 2 Kor. 1, 23; 11, 11, 31; 12, 19; Röm. 1, 9; 9, 1; Phil. 1, 8; 1 Timoth. 5, 21; 2 Timoth. 4, 1.

²⁾ Daß mein Gönner und Freund E. Luthardt, dessen Kommentar zum *Ev.* des Johannes schon mehrfach aufgelegt worden war, beim Anhören des Schlusses meiner Vorlesung in Aufregung geriet, war zu begreifen. Aber unterhalten oder gestritten haben wir uns über den Sinn von Joh. 19, 35, auch in der Folgezeit nicht.

³⁾ Zuerst gedruckt in d. *N. kirchl. Ztschr.* 1923, S. 535 ff.

müssen, des Plazes am Olberg, von wo die Jünger ihren Herrn zum Himmel emporsteigen sahen, von der Stadt Jerusalem als ein Sabbathweg (rabbinisch! תחום השבת „Grenze des Sabbath's“) bezeichnet ist, durch folgende Sätze beantwortet: „Man muß wissen, daß es für den Juden einen Sabbathweg nur an einem Sabbath gab. . . . Vom Sabbath also ist AG 1, 12 die Rede. Was Lukas sagen will, ist dies: Die Jünger Jesu, welche die Sabbathvorschriften beobachteten, konnten ohne den Sabbath zu verletzen, nach der Auffahrt des Herrn alsbald nach Jerusalem zurückkehren, weil der Ort der Auffahrt nur einen Sabbathweg von Jerusalem entfernt war.“

Ich fühle mich um so mehr gedrungen, mich zu dieser schon von Chrysostomus vertretenen Ansicht zu bekennen, weil ich dieselbe im Kommentar zu dieser Stelle lebhaft bestritten habe¹⁾. Die Tatsache, daß Lukas nur an dieser einzigen Stelle seiner zwei Bücher²⁾ einen in der ganzen Bibel unerhörten rituellen Kunstausdruck gebraucht, ist damit nicht befriedigend erklärt, daß Lukas sich hier der Redeweise der jüdischen Christen anbequeme, deren mündlichen oder auch schriftlichen Erzählungen er seine Kenntnis des Ereignisses verdankt. Denn diese Voraussetzung gilt ja nach Luk 1, 2 auch von seinem ganzen Evangelium und

¹⁾ So auch noch in der 3. Auflage des Komm. zur AG S. 41. Mein erster Widerruf findet sich erst in der Ergänzung der 3. Aufl. S. 883 f.

²⁾ Nicht so Luk 21, 37; 24, 50—53. Auch wo sonst die Evangelisten das auf demselben Wege zu erreichende Bethanien oder den Olberg erwähnen, wird entweder die Entfernung von Jerusalem gar nicht angegeben (Matth 21, 17; 26, 8; Mark. 11, 1. 11 f.; 14, 3; Luk 10, 38; 19, 27. 37; 21, 37; 22, 39) oder nach griechischen Stadien berechnet (Joh 11, 18), was im N. T. neben dem auch nur einmal vorkommenden *μίλιον* (Matth 5, 41) der einzige Maßstab zur Vermessung von Wegstrecken ist. Auch Josephus sagt nichts vom Sabbathweg, sondern bemißt die Entfernung des Olbergs von Jerusalem bell. V, 2, 3 auf 6, ant. XX, 8, 6 auf 5 Stadien. Die besonders bei den Syrern übliche Beseitigung des Kunstausdrucks „Sabbathweg“ und der Ersatz desselben durch „7 Stadien“ erklärt sich einerseits aus antijudaistischer Denkweise, andererseits aus der Vermischung der Begriffe von Woche und Sabbath, was beides die griechisch schreibenden Semiten durch *εβδομάς* übersetzen, vgl. m. Komm. zur AG S. 40 f. A. 77, 78.

den ersten Kapiteln der AG bis 11, 26. Wie begeistert der Grieche Lukas für das gesetzesfreie Evangelium des Paulus und die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen ist, so sehr weiß er die Treue auch der christgläubigen Israeliten gegen das Gesetz ihrer Väter zu würdigen¹⁾.

Wie dankbar ich Herrn D. Laible für die mir zuteil gewordene Belehrung bin, so wenig vermag ich der weiter folgenden Begründung seiner richtigen These zuzustimmen. Er fährt fort: „Dies [daß die Himmelfahrt an einem Sabbath geschah] ergibt sich auch aus AG 1, 3, wo es heißt, daß der Herr nach seiner Auferstehung 40 Tage sich unter den Aposteln sehen ließ. Das erste Mal ist er ihnen am Abend des Auferstehungstages erschienen, mit anderen Worten: als der Auferstehungstag vergangen war, und der zweite Wochentag (Montag) begonnen hatte . . . Es war Abend des Auferstehungstages, d. i. Montagsanfang, als die 40 Tage begannen.“

Was Lukas AG 1, 3 wirklich sagt, lautet doch anders. Nachdem er B. 1—2 als Inhalt seines ersten Buches angegeben hat: „Das den Anfang (der Christentums-geschichte) bildende Handeln und Lehren Jesu bis zu dem Tage, an welchem er nach Erteilung von Aufträgen an die Apostel, die er in Kraft

¹⁾ AG 21, 20—26; 22, 15; 15, 18—29. Auch für den Paulus der AG (17, 2. 17; 18, 4; 20, 16; 21, 24; 22, 3; 25, 8), wie für den Paulus der Briefe (Gal 1, 13 f.; 1 Kor. 9, 19 ff.; Phil 3, 5 f.), sofern er nicht durch seinen Beruf als Gründer, Lehrer und Leiter heidenchristlicher Gemeinden genötigt war das mosaische Gesetz außer acht zu lassen, war die Beobachtung desselben ein Ruhmestitel. Mehr als irgend ein anderer Evangelist aber betont der Heidenchrist Lukas die gesetzliche Form der Frömmigkeit des Kreises, aus welchem Jesus herborging und Jesus selbst während seines öffentlichen Wirkens Luk 1, 6; 2, 22—24. 37. 43. Lukas gebraucht das Wort Sabbath ebenso häufig, wie Matthäus und Markus zusammengerechnet, und zu den Rechtfertigungen der Heilungen am Sabbath, welche Lukas mit Matthäus und Markus gemein hat, kommen noch zwei, die ihm eigentümlich sind. Auch dem *ἔδει* (sc. κατὰ τὸν νόμον) Luk 2, 22 und dem *ἠδύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν* Luk 23, 56 entspricht nichts ähnliches in den Parallelstellen.

heiligen Geistes erwählt hatte, in den Himmel aufgenommen wurde“ ¹⁾, sagt er B. 3 in einem nur formell relativischen, materiell völlig selbständigen Satze: „welchen er sich auch durch viele Merkzeichen nach seinem Leiden als einen lebendigen dargestellt hat im Lauf einer Zeit von 40 Tagen.“ Also nicht nach seiner Auferstehung, sondern nach seinem Leiden, also seinem Tod am Kreuz und dessen Besiegelung durch sein Begräbniß (Luk. 23, 50—54; 24, 20—21) haben diese *πολλὰ τεκμήρια* ihren Anfang genommen. Wie frühe am Ostertage diese Merkzeichen und Tatbeweise für das Lebendigsein des vorher gestorbenen und begrabenen Jesus begannen, erzählt uns am vollständigsten Johannes (20, 1—18), indem er nächst Maria von Magdala die zwei hervorragendsten Apostel nennt (B. 2—10) und vor den Schluß seines Berichts über die frühen Morgenstunden dieses Tages die Meldung der Magdalena an den Kreis der Apostel stellt (B. 18). Wesentlich dasselbe Bild gewinnen wir aus Matth. 28, 1—10 und aus den Worten, mit welchen Markus seinen unvollendet gebliebenen Bericht über denselben Morgen abbricht (16, 1—8). Wenn aber Lukas die beiden Wanderer, die am Nachmittag desselben Tages mit Jesus nach Emmaus gewandert sind (24, 13—16), nach guter Ueberlieferung nahe Anverwandte Jesu, im Verlauf ihrer Gespräche mit ihrem noch unerkannten Meister neben den Weibern, die bei Tagesanbruch das Grab leer gefunden und Engelererscheinungen gehabt haben, auch von Männern ihres Kreises sagen läßt, die sich gleichfalls von der Leerheit des Grabes überzeugt haben (Luk. 24, 24; Matth. 28, 8), wer anders als Petrus (Mark 16, 7) und noch der eine oder andere der Apostel soll damit gemeint sein? Und wenn Kleophas und sein Genosse am späten Abend bei ihrer Ankunft in Jerusalem von den versammelten Aposteln mit der Botschaft überrascht werden, daß der auferstandene Jesus dem Petrus erschienen sei (Luk. 24, 34 vgl. 1. Kor. 15, 4), so folgt daraus doch nur, daß jene beiden Männer vor

¹⁾ Das im Komm. S. 22 Anm. 28 Gesagte soll hier nicht wiederholt werden.

Antritt ihrer Wanderung keine Gelegenheit gehabt haben, von den dem Petrus und der Magdalena zu teil gewordenen Erscheinungen Jesu zu hören oder doch zuverlässige Kunde zu erhalten. Alle jene Ereignisse des Vormittags, welche mit der Sprengung des Grabes vor Aufgang der Sonne ihren Anfang genommen hatten (Matth 27, 60—28, 2; Mark 16, 2—4; Luk. 24, 3) und am späten Abend ihren Abschluß fanden in dem Eintritt Jesu in das verschlossene Gemach, in welchem die Apostel mit Ausnahme des Verräters und des Thomas versammelt waren (Luk. 22, 33—43; Joh. 20, 19—23; 1 Kor. 15, 4), faßt Lukas in dem überaus bezeichnenden, im N. Testament nur hier vorkommenden Ausdruck *πολλὰ τεκμήρια* zusammen. Sie sollten nicht nur Kennzeichen und Merkmale sein, sie leisteten diesen Dienst auch in wirksamerer Weise als manche Erscheinungen der Person des Auferstandenen, welche ein Thomas und seine Geistesverwandten als Sinnestäuschungen aufgeregter Gemüter deuten konnten und bis heute beurteilen. Der ohne Menschenhand vom Grabe Jesu abgewälzte große Stein¹⁾ war ein festerer Grundstein für den Glauben der Gemeinde als die beständig wechselnde Gestalt und Stimme des Auferstandenen²⁾. Es ist auch nicht abzusehen, warum Lukas jene beharrenden und von immer wieder anderen Besuchern beobachteten *τεκμήρια*, wie das offene und, abgesehen von einigen Kleidungsstücken, leer bleibende Grab nicht als eine Erweisung der Lebenskraft Jesu selbst hätte ansehen sollen³⁾.

Nach alledem erscheint die Meinung unhaltbar, daß die 40 Tage erst am Abend des Ostersonntags oder (nach der jüdischen Rechnung der Tage vom Abend des einen bis zum Abend des folgenden Tages) mit dem Anfang des Montags

¹⁾ Joh. 20, 25—29; Luk. 24, 11; Matth. 27, 63—66; 28, 11—15; Mark. 16, 2—4; AG 2, 29—32; 13, 24—37.

²⁾ Luk. 24, 16. 31 f.; Joh. 20, 14—16; 21, 4. 7. 12.

³⁾ Joh. 2, 19—22; 10, 18; Mark. 14, 58; Matth. 26, 61; 27, 40; 28, 63; AG 6, 14.

begonnen habe. Unwidersprochen kann auch nicht die Ansicht bleiben, daß Lukas „von 40 vollständigen Tagen rede“ und andererseits die Stunden, welche zwischen dem Ende des 40. Tages, einem Freitagabend, und dem Sabbathmorgen, an welchem Jesus gen Himmel fuhr, liegen, nicht mitgerechnet habe. Wie sollen wir uns denn den angeblichen Selbstwiderspruch des Lukas erklären, der einerseits von 40 vollständigen Tagen geredet oder, genauer ausgedrückt, solche gemeint haben und trotzdem von der wirklichen Zeitdauer eine beträchtliche Zahl von Stunden abgezogen haben soll? Am wenigsten einleuchtend erscheint der Satz, womit diese Behauptung begründet wird: „Ein Teil von einem Tage kann nicht als ganzer Tag gerechnet werden.“ Haben denn nicht die Schriftsteller des N. Testaments „manchmal und auf mancherlei Weise“, der Vorausverkündigung Jesu entsprechend, ausgesprochen, daß er 3 Tage nach seinem Tod und Begräbnis oder am 3. Tage nach diesen Ereignissen auferstanden sei? ¹⁾ Während die 40 Tage vor der Himmelfahrt in der Urausgabe der AG noch einmal 10, 41 wiederkehren, sind sie nach beiden Ausgaben in einer Rede des Paulus AG 13, 31 durch ἐπὶ ἡμέρας πλείους ersetzt. Dies muß uns daran erinnern, daß gerade die Zahl 40 bei den Juden, überhaupt bei den Semiten, aber auch anderen Völkern des Altertums wohl noch häufiger wie die Zahlen 3, 7, 10 und 12, als runde Zahl in Gebrauch war ²⁾ d. h. mit anderen Worten bald mehr,

¹⁾ μετὰ τρεῖς ἡμ. Mark. 8, 31; 9, 31; 10, 34; ἐν τρισὶν ἡμ: Mark. 15, 29; Joh. 2, 19; διὰ τριῶν ἡμ. Matth. 26, 61; Mark. 14, 58; τῇ τετάρτῃ ἡμ. Matth. 16, 21; 17, 23; Luk. 9, 22; 24, 7. 21. 46; AG. 10, 40; 1. Kor. 15, 4, und vollends τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας von der Ruhe Jesu im Grabe! Matth. 12, 40.

²⁾ S. m. Kommentar zur AG. S. 42 U. 79. Als Augenzeugen der am Abend des Ostersonntags erfolgten Erscheinung des Auferstandenen nennt Paulus 1. Kor. 15, 4 unbedenklich „die Zwölf“, obwohl er gewußt haben muß, daß von den 12 Aposteln der Verräter Judas nicht zugegen war, und wahrscheinlich auch gewußt hat, daß Thomas fehlte. Ein anderes Beispiel recht unbestimmter Zeitangabe bietet Luk. 3, 23 mit den Worten: Jesus war, als er anfang (öffentlich) aufzutreten, dem Zusammenhang nach

balb weniger als 40 bedeutete. Wieviel in dem vorliegenden Fall davon abzuziehen oder zuzuzählen sei, hängt von der Datierung des Todes und der damit gegebenen Datierung der Auferstehung Jesu ab, worüber bekanntlich vom 2. bis zum 20. Jahrhundert die Exegeten und Chronologen gestritten haben. Es steht aber zu hoffen, daß das Ergebnis umfassender Prüfung und

zur Zeit seiner Taufe durch Johannes) ungefähr (ἀσσε) 30 Jahre alt. Nach richtiger Auslegung der geschichtlichen Quellen, wie ich sie mit anderen vor mir von jeher vertreten habe, war Jesus damals 33½ Jahr alt. Lukas will mit seinem vorsichtig gewählten Ausdruck nicht mehr sagen, als daß er zur Zeit seiner Taufe durch Johannes ein Dreißiger war. Wenn die Juden ½ Jahr vor seinem Tode (Joh 8, 57 vgl. 7, 2. 37; 8, 12—10, 21) sagen: „Du bist noch nicht 50 Jahr alt“, sagen sie auch nicht mehr, als daß Jesus noch kein Fünziger, also ein Vierziger sei. Dies ist eine ebenso natürliche Schätzung wie die des Lukas in 3, 23. Denn wenn Jesus im Frühjahr 7 v. Chr. geboren und im Frühjahr 30 n. Chr. gekreuzigt wurde, so war er am Tage seiner Taufe 33½ Jahre, zur Zeit seines letzten Laubhüttenfestes 35½ Jahre und am Tage seiner Kreuzigung genau 36 Jahre alt. Eben dies aber ist durch die gründlichen Untersuchungen D. Osvald Gerhards (Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung, Leipzig-Erlangen 1922), die schon heute von hervorragenden Astronomen des Inlandes und des Auslandes als richtige Lösung des Problems anerkannt worden sind, bestätigt worden. — Ganz anders verhält es sich mit der Zahl 50, welche nicht vermöge einer typisch gewordenen Bedeutung der Zahl an sich, sondern nach einer Verordnung des mosaischen Gesetzes das zeitliche Verhältnis eines jüdischen Festtages zu anderen Festzeiten bezeichnet, welcher infolgedessen bei den griechisch schreibenden Juden regelmäßig den Namen *ἡ πεντηκοστή* führt: Tob. 2, 1; 2. Makk. 12, 31 f.; Philo de septen. § 4; decal. § 80; vita contempl. § 87; Josephus bell. I, 13, 3; II, 3, 1; VI, 5, 3; ant. XIV, 13, 4; XVII, 10, 2; im N. Test. 1 Kor 16, 8; AG 1, 5 (nach der Urausgabe); 2, 1; 20, 16. Mit dem Datum des Ausgangspunktes der Zählung ist auch der Endpunkt gegeben. Nach Josephus ant. XIII, 8, 4 fiel der Pfingsttag im Jahre 47 v. Cr. auf einen Sonntag, im Jahre 30 n. Chr. (AG. 2, 1) auf einen Sabbath s. m. Kommentar zur AG. S. 66—71. Dort auch das Notwendigste über die innerjüdischen Streitigkeiten wegen des genauen Datums. Mehr findet man bei Hamburger, REnz. für Bibel und Talmud, 3. Aufl. I, 1056 f. Die heutigen Juden feiern Pfingsten als ein zweitägiges Fest am 6. und 7. Sivan s. Schärf, Das gottesdienstliche Jahr der Juden S. 36.

Auslegung der literarischen Quellen, auf dessen Widerlegung ich bisher vergeblich warte, durch die scharfsinnige, dasselbe bestätigende astronomische Berechnung D. Ostwald Gerhards zu allgemeiner Anerkennung der Urteilsfähigen gelangen werde. Ist Jesus am Freitag den 15. Nisan = 7. April des Jahres 30 gestorben und in der Morgenfrühe des 17. Nisan = 9. April aufstanden, so fällt die Himmelfahrt entweder auf den Sabbath den 22. Tjar = 13. Mai, also 35 Tage nach der Auferstehung, oder auf den Sabbath den 29. Tjar = 20. Mai, also 41 Tage nach der Auferstehung. Zu beiden Daten sind aber noch mehrere Tagesstunden hinzuzurechnen, da Jesus jedenfalls nicht in der Morgenfrühe, sondern nach einer mit den Aposteln gehaltenen Mahlzeit, also wahrscheinlich am Nachmittag des Sabbaths mit ihnen zum Olberg hinausgegangen ist. Wir haben also zwischen $35\frac{1}{2}$ und $42\frac{1}{2}$ Tagen als Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt zu wählen. Auf beides paßt die runde Zahl 40 ziemlich gleich gut. Da auch das Pfingstfest in diesem Jahr auf einen Sabbath und zwar den 5. Sivan = 26. Mai fiel, beträgt die Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten entweder 7 oder 14 Tage. Auf beide Daten würden die Andeutungen in Luk 24, 49; AG 1, 4 u. 5 passen. Aber die Tatsache, daß das jüdische Pfingsten seinem griechischen Namen nach nicht schon auf den 35. Tag nach dem 17. Nisan fallen konnte, sondern stets auf den 50. Tag nach einem der Tage des sieben-tägigen Passas fallen oder beginnen mußte, entscheidet für Sabbath den 28. Tjar = 19. Mai als Tag der Himmelfahrt und für den folgenden Sabbath den 5. Sivan = 26. Mai als Tag des Pfingstfestes.

III. Die priesterliche Herkunft der Mutter Jesu.

Die Meinung von der davidischen Abkunft der Maria schien bisher an dem Verfasser des sogenannten Protevangeliums des Jakobus (c. 10) ihren ältesten Vertreter in der christlichen Literatur zu haben. Ich suchte jedoch mit Gründen wahrscheinlich zu machen, daß diese Ansicht erst nachträglich der vorherrschenden kirchlichen Strömung zulieb in den Text des sehr alten Buches eingetragen worden sei ¹⁾. Es hätte unter anderem hinzugefügt werden können, daß zu den Elementen, die das Protevangelium wörtlich den kanonischen Evangelien entnommen hat, auch die Angabe gehört, daß die von Aaron abstammende Priestersgattin Elisabeth eine *συγγενίς* der Maria war (12, 2, vgl. Luk. 1, 5 und 36); und daß das, was von der im Tempel verbrachten Kindheit der Maria erzählt wird, viel besser zu der Priestertochter, als zu der Tochter des Hauses David paßt. Es scheint auch unverkennbar, daß das, was im Eingang der Erzählung von dem doppelten Opfer des Joakim, des Vaters der Maria, dem Opfer für das ganze Volk und demjenigen für seine eigene Sünde gesagt wird, den Joakim als Priester, wenn nicht gar als Hohenpriester charakterisiert (vgl. Hebr. 5, 3; 7, 27). Vor allem aber hätte ich nicht übersehen sollen, was der Manichäer Faustus nach Augustinus (c. Faust. XXXIII 4) hierüber gesagt hat: *Proinde nec virginis ipsius origo ex hac tribu fuisse monstratur, unde constat esse David — dico autem Judam, de quo Judaei reges —, sed ex tribu Levi, unde sacerdotes, quod ipsum palam est, quia eadem patrem habuerit sacerdotem quendam nomine Joachim, cuius tamen in hac generatione (d. h. Matth. 1, 2—17) nulla usquam habita mentio est. Es liegt auf der Hand, daß Faustus dies nicht so zuversichtlich aussprechen konnte, wenn er es nicht einer alten Schrift entnommen hätte, die ihm glaubwürdig war. Augustin kennt auch sehr wohl*

¹⁾ Zuerst gedruckt in N. kirchl. Ztschr. XXXIII (1922) S. 19 ff. vgl. auch meine Forschungen zur Geschichte des neutest. Komment. u. der altkirchl. Literatur Band VI (a. 1900) S. 328 ff.

das Buch, aus welchem Faustus geschöpft hat, daß Maria die Tochter des Priesters Joachim gewesen sei; er erklärt aber, daß dieses Buch als ein apokryphes für ihn keine verbindliche Auctorität habe¹⁾. Es hat demnach Augustinus ebenso wie Faustus ein apokryphes Buch gelesen, worin Maria als Tochter eines jüdischen Priesters Joachim bezeichnet war. Joachim heißt im Protevangelium des Jakobus der Vater der Maria. Welchem Stamm er und sein Weib Anna (Hanna) angehörten, und welches Standes er war, wird nicht unmittelbar gesagt, sondern nur sehr nachträglich (c. 10) wird ihre Tochter Maria als Davididin bezeichnet. Die Wahrscheinlichkeit, daß dies eine spätere Eintragung sei, wird doch sehr gesteigert durch den Umstand, daß Faustus und Augustinus eine apokryphe Erzählung kannten, welche ebenso wie das Protevangelium von der Herkunft der Maria und von ihrem Vater Joachim handelte, diesen aber als Priester und somit Maria als Levitin charakterisierte. Sollte dies nicht eine ältere oder geradezu die ursprüngliche Form des Protevangeliums sein?

Dazu kommt noch ein anderes Zeugnis. Der Verfasser des dem Eustathius von Antiochien zugeschriebenen Kommentars über das *Heracleron*²⁾ hat in dem von ihm zitierten Buch des Jakobus an der Stelle, wo der gedruckte Text von Maria als einer Angehörigen des davidischen Geschlechtes redet (c. 10), ganz etwas anderes gelesen. Als es sich um Herstellung eines neuen Tempelvorhangs handelt, sagt nach dem gewöhnlichen Text der Priester: „Ruft mir unbefleckte Jungfrauen vom Stamme Davids“. Nachdem sieben solche gebracht worden sind, erinnert sich der Priester der früher im Tempel auferzogenen Maria, und zwar dessen, daß sie vom Stamm Davids war, und zieht sie zu. Das Los entscheidet, daß Maria mit der Arbeit betraut werden

¹⁾ Aug. l. l. c. 9 *canonicum non est, non me constringit . . . Hoc ergo vel tale aliquid crederem, si illius apocryphae scripturae, ubi Joachim pater Mariae legitur, auctoritate detinerer, quam mentiri evangelium etc.*

²⁾ Migne, Ser. gr. 18 col. 772—776.

foß. Nach Pseudeustathius dagegen lautet der priesterliche Befehl ganz allgemein dahin, reine Jungfrauen zur Herstellung des Tempelvorhangs zu suchen. Nur der tatsächliche Erfolg ist, daß sieben solche im Stamm Juda gefunden werden. Weiter heißt es: „Aber auch der Maria gedachte (der Hohepriester) Zacharias und befahl, daß auch „sie in das Verzeichnis aufgenommen werde“ (col. 773). Von davidischer Abkunft weder der sieben noch der einen Maria ist hier die Rede. Auch nicht zum Stamm Juda gehört Maria; denn dies war nach Eustathius gar nicht Bedingung bei der Auswahl. Nicht ihre Abstammung von Juda oder gar von David, sondern nur die Erinnerung des Zacharias an die unter seiner Obhut im Tempel verlebten Kinderjahre der Maria bestimmt ihn, auch sie unter die Bewerberinnen aufzunehmen. Zu den 7 Jungfrauen aus dem Stamm Juda kommt Maria noch hinzu, welche nicht zu demselben gehört. Daß dies das Ursprüngliche ist und daß der gedruckte Text erst durch Interpolation hieraus hergestellt ist, kann man auch aus dem wunderlichen zweimaligen $\epsilon\kappa$ (oder $\alpha\pi\omicron$) $\tau\eta\varsigma$ $\varphi\upsilon\lambda\eta\varsigma$ $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ des gewöhnlichen Textes erkennen. Es gibt einen $\omicron\iota\chi\omicron\varsigma$, ein $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ oder $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, aber keine $\varphi\upsilon\lambda\eta$ $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ ¹⁾. Der stillwidrige Ausdruck des gewöhnlichen Textes erklärt sich aus dem ursprünglichen $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\eta$ $\varphi\upsilon\lambda\eta$ Ἰουδα bei Eustathius, welches sich aber dort gar nicht auf Maria bezieht. Darin, daß Maria, die Tochter des Joachim, keine Davididin und keine Judäerin war, stimmt also das Buch des Jakobus, welches dieser angebliche Eustathius, ein ziemlich gelehrter Kenner der älteren griechischen Kirchenliteratur, excerptirt hat, mit der apokryphen Erzählung überein, welche Faustus und Augustinus in der Hand hatten. Daß Eustathius den Joachim nicht auch wie Faustus und Augustinus einen Priester nennt, ist entweder daraus zu erklären, daß er in seinem Excerpt dies anzumerken für überflüssig hielt, oder daraus, daß er einen Text des Protevangeliums vor sich hatte, in welchem

¹⁾ Luf. 1, 27, 69; 2, 4; Joh. 7, 42; Röm. 1, 3; 2. Tim. 2, 8; Apok. 22, 16. Vgl. dagegen die 30 Stellen des Neuen Testaments, wo $\varphi\upsilon\lambda\eta$ vorkommt, immer nur von den 12 Stämmen Israels oder einem derselben.

zwar die ausdrückliche Bezeugung der priesterlichen Herkunft der Maria, welche Faustus und Augustin noch vorfinden, bereits als anstößig getilgt, aber noch nicht die Bezeugung der davidischen Herkunft der Maria eingeschwärzt war.

Als sicher dürfte gelten, daß das Protevangelium in seiner noch um 400 vorhandenen ursprünglichen Gestalt nicht die davidische, sondern wie das N. Testament die levitische Abstammung der Maria bezeugt hat.

IV. Zwei kleine Nachträge zu meinem Grundriß des neutestamentlichen Kanons¹⁾.

1. Es wurden an der angegebenen Stelle die Gründe dafür zusammengestellt, daß der damals erst etwa 40 jährige Hieronymus auf die wichtigen Verhandlungen und Beschlüsse der römischen Synode von 382 einen bestimmten Einfluß geübt hat. Als Beispiel dafür wurden angeführt die Bezeichnung des Verfassers des Judasbriefs als Judas Zelotes, was „ganz in der Art des noch unreifen Hieronymus sei“. Ganz deutlich bekennt er sich dazu in seinem Kommentar zum Galaterbrief (zu c. 4, 47) ed. Vallarsi VII, 285 mit den Worten: apostoli Judae (sed non proditoris), qui ob insignem zeli in se virtutem etiam Zelotis nomen accepit²⁾. Einen Apostel Judas Zelotes kennt das N.

¹⁾ S. 68 der ersten, S. 64 ff. der zweiten Auflage.

²⁾ So in *Chronica minora* ed. Mommsen (Monum. Germ. Auct. anti-quiss. IX) I, 133. Fridl hat in seiner Ausgabe der *Chronica min.* I, 100 drucken lassen: et Judas . . . Zelothos et Symon Canantus (!), und hat in der nebenstehenden griechischen Rekonstruktion die angedeutete Lücke folgendermaßen ausgefüllt: καὶ Ἰούδας. (Σίμων) ὁ Ζηλωτῆς καὶ Σίμων ὁ Κανα-νίτης. Das ist eine üble Verbesserung; denn nach ihr hätte der Verfasser aus dem einen Simon, welcher als ehemaliger Anhänger der Zelotenpartei von Lukas griechisch ζηλωτῆς, von Matthäus und Markus aber hebräisch Καναναῖος genannt wird, zwei verschiedene Personen gemacht; und er hätte, da er den Verräter Judas ebenso bewußtermaßen wie Lukas AG 1, 13 fortläßt, als die ursprüngliche Zahl der Apostel 13 angenommen.

Testament nicht. Gemeint ist der Apostel, welchen Lukas in seinen beiden Apostelverzeichnissen (Lk 6, 16; AG 1, 13) „Judas des Jakobus“ nennt und an beiden Stellen hinter einen Simon stellt, welcher zum Unterschiede von Simon Petrus, den Beinamen „der Zelot“ führte, welchen letzteren die Evangelisten Mr 3, 18 und Mt 10, 4 durch das hebräische „Kananäus“ widergeben.

Gewiß hat Hieronymus sich manches schlimmere Versehen zu Schulden kommen lassen, als diese falsche Übertragung des Beinamens Zelotes von einem Apostel Simon auf einen dicht daneben genannten Apostel Judas. In diesem Fall trifft ihn doch nur die Rüge, daß er einen in Rom schon seit längerer Zeit herrschenden Irrtum nur eben erst bemerkt und nicht berichtigt hat. Die in J. 334 in Rom abgefaßte Rezension des noch viel älteren Liber generationis, welche der römische Chronograph vom J. 354 in sein Sammelwerk aufnahm, enthält ein Apostelverzeichnis, an dessen Schluß es heißt: et Judas Zelotes et Symon Cananeus¹⁾. Der Irrtum in dem römischen Kanon von 382 war also mindestens seit einem halben Jahrhundert in Rom einheimisch, und daß die Synode von 382 unter der Leitung des Hieronymus in denselben Irrtum verfiel, ist sehr begreiflich. Der römische Chronist von a. 334 ist schwerlich der Erfinder des Irrtums. In mehreren Handschriften des vorhieronyminischen lateinischen Bibeltextes fehlt das et an der Spitze von Lk 6, 16, ebenso aber auch das καί in vielen griech. Hsch. Der harmlose Leser und Abschreiber halte beim Übergang von Lk 6, 15 zu 6, 16 die Worte vor Augen: τὸν καλούμενον Ζηλωνήν. Ἰούδαν Ἰακώβου.

2. Im 6. Teil meiner Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons in der altkirchlichen Literatur (a. 1900 S. 172 f.) wurde gegen die Verwechselung des Evangelisten Philippus, welcher samt seinen jungfräulichen Töchtern zuletzt in der phrygischen Stadt Hierapolis lebte, mit dem Apostel Philippus unter anderem auch das geltend gemacht, was

¹⁾ Siehe Note 2 Seite 34.

Clemens von Alexandrieen (strom. III, 52) über die Familienverhältnisse als ganz sichere Überlieferung des Apostels Paulus mitteilt, daß dieser nicht nur in einer mit Kindern gesegneten Ehe gestanden, sondern auch seine Töchter verheiratet habe.

Es ist nicht bedeutungslos, daß Clemens noch in einer anderen Schrift sich über denselben Gegenstand sehr ähnlich, teilweise sogar wörtlich übereinstimmend geäußert hat. Der Nestorianer Ischodad (oder nach anderer Vokalisation Jesudad) im 9. Jahrhundert hat in seinem Kommentar zum N. Testament dreimal einen Brief des Clemens gegen die Verächter der Ehe zitiert¹⁾. Da Ischodad diesen Brief an der sogleich zu zitirenden Stelle als eine große Abhandlung über die Ehefragen in Form eines Briefes bezeichnet, Clemens aber an den Stellen seines Paedagogus sich auf diesen *λόγος γαμικός* oder *περὶ ἐγκρατείας* als eine eigene Arbeit beruft²⁾, so muß diese Schrift geraume Zeit vor seinen uns erhaltenen Schriften abgefaßt sein.

Ischodad führt aber in der Einleitung zum Markusevangelium noch manches andere zur Ethik des ehelichen Lebens Gehörige an und beruft sich dafür gleichfalls auf Clemens III. als Zeugen. So z. B.³⁾: „Markus aber ist, wie Clemens bezeugt, ein Sohn des Petrus“⁴⁾. Es sagt nämlich Clemens in seinem großen Brief gegen die, welche die ehelichen Verbindungen verwerfen, in welchem er diejenigen aufzählt, welche in der Welt verheiratet waren, nachdem sie aber Jünger des Herrn geworden waren,

¹⁾ Sachau, Verzeichnis der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. I, 307; vgl. S. 304.

²⁾ Clemens Paedag. II, § 94; III, § 41, 51; vgl. m. Forschungen III, 37 f.

³⁾ Nur der Anfang des obigen Zitats ist bei Sachau a. a. O. S. 304 abgedruckt; eine vollständigere Abschrift aus dem Berliner Cod. Sachau 311 fol. 74a verdanke ich meinen Freunde Arthur Hjelt.

⁴⁾ Clemens hat also 1 Petr 5, 13 dahin verstanden, daß Markus ein leiblicher Sohn des Petrus war. Daß in den nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Hypotyposen (Forsch. III 82 f.) nichts davon steht, beweist nichts dagegen.

Reinheit und Heiligkeit bewahrten, wie auch Moses und andere, welche, nachdem sie göttlicher Offenbarung gewürdigt worden waren, sich von der ehelichen Verbindung fernhielten und Heiligkeit bewahrten — es sagt nämlich jener (d. h. Clemens): „Oder verwerfen sie denn auch die Apostel? Denn Petrus und Philippus haben sogar Kinder erzeugt; Paulus aber verschmähte es nicht, seine Ehegenossin¹⁾ in seinem Briefe zu grüßen; aber er führte sie nicht mit sich wegen der Heiligkeit (eigentlich Keuschheit) des Dienstes.“ Es überrascht die teilweise wörtliche Übereinstimmung mit der entsprechenden Ausführung des Clemens in seinen Stromata. Aber die genaue Angabe der auch sonst von dem gelehrten Nestorianer zitierten besonderen Schrift des Clemens über die Ehe als seiner Quelle läßt nicht daran zweifeln, daß Clemens bereits in jener früheren, schon vor dem Pädagogus verfaßten Schrift sich sehr ähnlich wie in den Stromata geäußert hat. Die Nachricht von der Verheiratung der Töchter des Philippus fehlte dort; dagegen fehlt an der entsprechenden Stelle der Stromata eine förmliche Aufzählung der verheirateten Apostel, die Bemerkung über Moses und das „Zeugnis“ für die Fabel, daß Markus ein leiblicher Sohn des Petrus gewesen sei.

V. Die Abneigung starker Geister gegen die Philosophie im Laufe der Jahrhunderte.

Bei Gelegenheit eines Besuchs, welchen der Philosoph Rudolf Eucken (geb. 1846, gest. 1923) von Jena aus unserem Erlanger Philosophen R. Faldenberg machte, sah ich mich zu einer Tischrede über diesen Gegenstand genötigt, die mir immer wieder in lebendiger Erinnerung auftaucht, wenn im Verkehr

¹⁾ Wörtlich „Tochter des Ehebundes“, entsprechend der Übersetzung von αἰζυγῆ Phil 4, 3 in der Peschitta „Sohn des (Joches oder) Ehebundes“. Eben diese Stelle hat Clemens hier wie strom. III § 52 im Auge und verbindet wie dort mit ihr 1 Kor 9, 5.

mit Theologen und Philosophen auf dieses Thema die Rede kommt. Im voraus ist zu bemerken, daß ich schon im 6. Semester meiner Repetentur in Göttingen (Winter 1867/68) mit Eufen als Studenten und zugleich mit Höltscher, dem nachmaligen Hauptpastor an der Nikolaiskirche zu Leipzig in nähere Berührung gekommen war. Es lag mir in jenem Semester ob, ein Repetitorium über christliche Ethik zu halten. Da ich schon damals von einer ausgesprochenen Abneigung gegen alle Systematik befeelt war, was wahrscheinlich im Gefühl meiner mangelhaften Begabung hiefür begründet war, wünschte ich, daß das Repetitorium für diesmal überhaupt nicht zustande komme, und gab daher den beiden vorhin genannten Studenten ostfriesischer Herkunft den wohlgemeinten Rat, von ihrem Vorhaben abzustehen; sie würden wenig Nutzen davon haben. Sie aber beharrten auf ihrem Wunsch, und da sich außerdem noch 2 ältere Studenten ihnen anschlossen, konnte ich nicht mehr widerstreben. Ich behandelte aber nicht die christliche Ethik, sondern die Geschichte der protestantischen Ethik seit der Reformation.

Hieran anknüpfend brachte Eufen bei dem Gastmahl in Falckenbergs Haus einen Trinkspruch aus, worin er behauptete: „Alles, was er an Kenntnissen auf dem theologischen Gebiet besitze, verdanke er mir und dem vor einem halben Jahrhundert in Göttingen besuchten Repetitorium“. Diese humoristische Übertreibung durfte nicht unwidersprochen bleiben. Ich versuchte, so gut ich konnte, zu beweisen, daß es mir mit meiner sehr geringen Kenntnis der Philosophie und ebenso geringen Hochschätzung derselben nicht an bedeutenden und von allen Anwesenden verehrten Männern fehle. Aus der dankbaren Erinnerung an jenen heiteren Abend ist im Laufe der seither verflossenen Jahrzehnte die hier folgende Sammlung entstanden.

*

*

*

I. Goethe.

1. Wie hast du es denn soweit gebracht?
Sie sagen, du habest es gut vollbracht.
Mein Kind ich habe es klug gemacht,
Ich habe nie über das Denken gedacht¹⁾.
2. Soviel Philosophie, als ich bis zu meinem seligen
Ende brauche, habe ich allenfalls. Eigentlich ge-
brauche ich gar keine²⁾.
3. Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei
erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschen-
verstandes war auch der meinige³⁾.

II. Hegel⁴⁾ schrieb 1812:

Ganz so schlimm als der Metaphysik ist es der Logik nicht ergangen. Daß man durch sie denken lerne, was sonst für ihren Nutzen und damit für den Zweck derselben galt — gleichsam als ob man durch das Studium der Anatomie und Physiologie erst verdauen und sich bewegen lernen solle — diß Vorurtheil hat sich

¹⁾ Goethe's Werke herausgegeben von Strehlke (Berlin, G. Hempel) III, 27, unter den Feinen und verwandten Gedichten II.

²⁾ Unterhaltungen mit Kanzler Müller den 16. Juli 1827; vgl. Th. Vogel, Gott, Gemüt und Welt, Goethes Selbstzeugnisse (4. Aufl. 1911. S. 164).

³⁾ Gespräche mit Eckermann (Ausg. von Geiger, 1907 S. 245) aus dem J. 1829. In der vorhin zitierten Schrift von Vogel findet man noch manche Worte aus den letzten Lebensjahren Goethes, die hierher gehören z. B. S. 210 Nr. 780: „Die christliche Religion ist über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keiner Stütze“. — S. 216 Nr. 797 „über die wunderlichen Leute, die Theologen, die alles, was in der Bibel steht, in ein System zerren wollen“. — S. 219 Nr. 807 (aus Faust). — 221 Nr. 817 aus einem Brief an Schiller; „Man sieht . . ., woher die Philosophen, die den Menschen scharmant finden, in Bezug auf die Freiheit desselben so schlecht zurecht kommen“.

⁴⁾ So schrieb G. W. Hegel, der große Philosoph, damals noch Rektor des Gymnasiums zu Nürnberg in der Vorrede zum 1. Band seiner „Wissenschaft der Logik. (Nürnberg 1813) p. V.

längst verloren, und der Geist des Praktischen dachte ihr wohl kein besseres Schicksal zu.

III. Novalis¹⁾.

Wo echter Hang zum Nachdenken, nicht bloß zum Denken dieses oder jenes Gedankens herrschend ist, da ist auch Progredibilität. Sehr viele Gelehrte besitzen diesen Hang nicht. Sie haben schließen und folgern gelernt, wie ein Schuster das Schuhmachen, ohne je auf den Einfall zu geraten, oder sich zu bemühen, den Grund der Gedanken zu finden... Bei vielen währt dieser Hang nur eine Zeit lang. Er wächst und nimmt ab, sehr oft mit den Jahren, oft mit dem Fund eines Systems, das sie nur suchten, um der Mühe des Nachdenkens überhoben zu sein.

IV. Blaise Pascal in seinen hinterlassenen *Pensées*²⁾ wagte das kühne Urteil:

Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.

V. Eine alte in griechischer und lateinischer Literatur oft wiederholte Warnung vor übermäßiger Beschäftigung mit Philosophie.

1. Sokrates—Platon³⁾: „Philosophie, Sokrates, ist wohl etwas hübsches, wenn jemand sich in (angemessenem) Alter damit befaßt. Wenn man aber über das Bedürfnis dabei verweilt, ist es der Leute Verderben; denn wenn einer auch wohlveranlagt ist und über das (angemessene) Alter hinaus philosophiert, ist es unvermeidlich, daß er in allen Sachen unfundig sei, deren ein Mann fundig sein muß, der ein tüchtiger und angesehener Mann werden soll“⁴⁾.

2. Gellius, *Noctes Atticae* V, 15, 9 sagt nach Aufzählung

¹⁾ Novalis Schriften, Kritische Neuausgabe von E. Heilbronn, 2. Teil, 1. Hälfte (1901) S. 12.

²⁾ *Les Pensées de Pascal* ed. Michaud (Fribourg Helvetie 1896) p. 166 nr. 412. Es ist dies der letzte Satz des ganzen Werkes.

³⁾ So läßt Platon in seinem *Gorgias* c. 40 den Kallikles reden, welcher dem Sokrates besonders nahe steht, und in dessen Haus das Gespräch stattfindet.

und Ablehnung „berühmtester Philosophen“ (Stoiker, Plato, Demokrit, Epikur), er habe beim Anhören und Lesen solcher müßiger und unfruchtbarer Spitzfindigkeiten den Ausspruch des Neoptolemus (in einem Drama des Ennius) gebilligt, welcher wahrheitsgemäß sagt: „Philosophieren muß man wenig; denn im ganzen gefällt es nicht¹⁾).

3. Mit besonderer Entschiedenheit haben die römischen Juristen die Entbehrlichkeit der Philosophie für ihre Wissenschaft und für die ethischen Zwecke ihres Berufs ausgesprochen²⁾.

4. Um zum Schluß noch einmal einen Lehrer der Philosophie zu Worte kommen zu lassen, möge hier die Definition des Begriffs der Philosophie Platz finden, welche A. Schwegler an die Spitze seiner „Geschichte der Philosophie im Umriß“ (1848) S. 1 gestellt hat, in einem Buche, welches in meinen jungen Jahren den Studenten und Examinanden als Compendium diente. Es beginnt mit den Worten: „Philosophie ist Nachdenken, denkende Betrachtung der Dinge. Doch ist hiermit der Begriff der Philosophie noch nicht erschöpft. Dem letzten dieser Sätze, welcher auf 3 Seiten weiter ausgeführt wird, wird kein Nichtphilosoph widersprechen.

¹⁾ Das lateinische Original darf hier nicht fehlen nach der Ausg. von M. Herz (Leipzig, Teubner, 1877) vol. I p. 176: *Hos aliosque talis argutae delectabilisque desidia aculeos cum audiremus vel lectitarem, neque in his scrupulis aut emolumentum aliquod solidum ad rationem vitae pertinens aut finem ullum quaerendi videremus, Ennianum Neoptolemum probabamus, qui profecto ita ait: Philosophandum est paucis, nam omnino haut placet.* Dasselbe wiederholt Gellius einmal V, 16, 5. Vgl. auch Enniana Poesis ed. Vahlen (1903) p. 93. Ähnlich wiederholt diese Regel auch Cicero in seinen *Tuscul. disput.* II, 1, 1; *de oratore* II, 37, 156.

²⁾ Ein Beispiel wird genügen: *Ulpian Dig. I, 1, 1: Iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profiteamur: aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes; bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes: veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.*

VI. Eritis sicut Deus.

Daß dieser Spruch der Erzählung vom Sündenfall der Eva in Gen. 3, 1—5 entlehnt ist, unterliegt keiner Frage. Die lateinische Übersetzung entspricht dem ersten und dem letzten Satz des hebräischen Grundtextes. Dieser kann auch kaum genauer verdeutscht werden als so: (v. 1) Und die Schlange war listiger als alles Getier¹⁾ des Feldes, welches Gott — Jahve geschaffen hatte; v. 1a u. 4a) und sie sagte zu dem Weibe: „Ihr werdet nicht sterben; (v. 5) Denn Gott weiß, daß an dem Tage, an welchem ihr von ihm (dem verbotenen Baum) essen werdet, eure Augen werden geöffnet werden, und ihr werdet sein wie Gott, wissend Gutes und Böses“. So übersetzt Luther ohne wesentliche Änderung den ganzen v. 5, und so schreibt auch bei Goethe im ersten Teil des Faust²⁾ Mephisto dem Schüler ins Stammbuch: Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum. Auch sachlich wie sprachgeschichtlich ist dies unanfechtbar. Nach der Erzählung in Gen. 3, 1—5 wie nach dieser Dichtung Goethes ist das redende Subjekt ein den allein wahren Gott Israels und der Christenheit verleumdender Geist; und der hebräische Erzähler bedient sich viermal der in seiner Sprache gebräuchlichsten Benennung seines Gottes (1b, 3, 5a, b), des der Form nach pluralischen Elohim, nur einmal (v. 1a) mit Voranstellung von Jahve. Statt dessen haben die jüdischen Anfertiger der sogenannten Septuaginta, ohne meines Wissens bei

¹⁾ Getier von Luther weder hier noch anderswo gebraucht vgl. Calster Bibelfontordenz, auch Trmischer im Register der Erlanger Lutherausgabe. Bd. 66 S. 103. Dagegen schreibt Goethe (Ausg. letzter Band 30 S. 206): „Affen, Papagayen und anders Gethier belauschten den Morgenschlaf der liebenswürdigsten Dame“.

²⁾ Hempels Ausg. XII, 65 herausgeg. von G. von Löper. Daß Goethe zur Verwendung des Spruchs „durch Agrippa von Nettesheim“ veranlaßt worden sei, „der im Anfang seines Werkes de incertitudine et vanitate omnium scientiamur, Köln 1527“ sich auf diesen Spruch berufe, ist eine jedes Anhalts entbehrende Vermutung von Büchmann in den „Geflügelten Worten“, in 27. Aufl. von B. Krieger neu bearbeitet (1925) S. 3.

Juden oder Christen auf Widerspruch zu stoßen, Gen. 3, 5b καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.

Diese Umgestaltung ging in das lateinische N. Testament schon vor Hieronymus über und wurde von diesem nicht geändert¹⁾ Schon die alte lateinische Übersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus V, 31²⁾ enthält sie. Da nun unter den zahllosen Stellen des N. Testaments, wo Elohim als Name des einzigen Gottes Israels zu lesen ist, nur an der einzigen Stelle Gen. 3, 5 Elohim von der Septuaginta durch θεοί übersetzt worden ist, so kann dieser Ausnahmefall nicht durch die grammatische Erwägung entstanden sein, daß ein pluralisches Subjekt auch ein pluralisches Prädikat erfordere. Es kann demnach dieses θεοί nur die Götter der polytheistischen Religionen bezeichnen.

Diese Götter der heidnischen Völker, deren Abbildung und Anbetung den Israeliten verboten ist (Exod. 20, 3—5), gelten dem griechischen Übersetzer als wirkliche und zwar intelligente Wesen, welche erfahrungsmäßige Erkenntnis des Unterschiedes von Gut und Böse haben, was nicht ohne die Folge zu denken ist, daß sie teils das Gute, teils das Böse erwählen oder mit anderen Worten, daß sie teils gute, teils böse Geister oder Engel sind, oder auch bald Gutes, bald Böses wirken. Solche ethische Erkenntnis und Lebenshaltung wird durch diesen Übersetzer seinen Lesern in Aussicht gestellt. Das ist nicht mehr wie im Grundtext eine diabolische Versuchung, sondern eine Verheißung Gottes. Diese Verdrehung des Ursprünglichen kann wohl durch das entschuldigt werden, was im A.T. (Ps. 2, 6 f.; 82, 6; 89 f.; 2 Sam 7, 14 etc.) von Israel, von David und den Erben seines Thrones oder von den durch Gott in ihr Amt eingesetzten Richtern gesagt wird. Andererseits hat Jesus das Zeugnis von seiner Gottes-

¹⁾ Bibl. lat. ed. Sabatier I, 17; Bibl. f. lat. vet. test. ed. Heyse, ad finem perduxit Tischendorf, p. 3.

²⁾ ed. Stieren p. 779; ed. Hartvey II, 387. Die einzige Variante ist bei Ambrosius und Augustin tamquam Dii statt sicut Dii im lat. Irenäus und den lat. Bibelhandschriften.

³⁾ Vgl. m. Kommentar zu Matth. 4. Aufl. S. 149.

sohnschaft und Gottgleichheit wohl von seinem himmlischen Vater empfangen; aber ebenso bestimmt hält er mit Rat und Tat daran fest, daß die Aufforderung, diese seine übermenschliche Würde durch Wundertaten zu betweisen, nur eine satanische Versuchung sein kann (Mt. 4, 1—11; Mr 16, 23; Lk 4, 1—12).

VII. Eine fragwürdige Ergänzung eines altgriechischen Fragmentes.

In meiner „Selbstdarstellung“, der ich lieber die Überschrift gegeben habe: „Mein Werdegang und meine Lebensarbeit“¹⁾, habe ich es gewagt, einen Ausspruch Solons, von dem nur ein Pentameter erhalten ist: „Ich stehe aber im Greisenalter und muß mich jederzeit über vieles belehren lassen“ auf mich anzuwenden und darüber hinausgreifend, den abhanden gekommenen Hexameter aus eigener Erfindung in griechischer Sprache davor zu setzen, der verdeutscht etwa so lauten würde: „Sechzig Jahre lang hab' ich zahlreiche Schüler belehret“.

In jüngeren Jahren habe ich nicht ganz wenig in poetischer und in prosaischer Form griechisch geschrieben. Letzteres z. B. in Briefen an einen griechischen Studenten und an einen älteren und gelehrten griechischen Archimandriten. Gelegentlich aber auch an deutsche Freunde auf einer Postkarte, um meine Aufschrift nur dem Adressaten verständlich zu machen. Ich besitze auch ein Blatt, auf welchem ich das Wortwort des Lukas zu seinem zweiseitigen Werk (Lk 1, 1—4) mit möglichst geringen Änderungen auf meine eigenen Studien und literarischen Arbeiten übertragen habe. Alles dies geschah, um mir das Griechische

¹⁾ Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, herausgegeben von Erich Stange (Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1925) S. 221—248; nach der Seitenzählung des einzelnen Aufsatzes S. 1—28. Der allein erhaltene Pentameter aus der Solonischen Elegie (Poetae lyr. Gr. ed. Bergk, frg. 18) bildet den Schluß meines Aufsatzes S. 28 resp. 248.

so geläufig wie möglich zu erhalten, was mir für meine Arbeiten nützlich zu sein schien. Es ist mir nützlich gewesen und hat meines Wissens niemandem geschadet ¹⁾.

Nur erheiternd konnte es wirken, daß ein dänischer Kirchenprobst den von mir zur Ergänzung des Solonischen Distichon erdichteten Hexameter zu meinem 90. Geburtstag und als Glückwunsch zu demselben durch den Telegraphen melden ließ, was aber nicht wohl anders geschehen konnte als mit den lateinischen Buchstaben hexeconta ete pollus edidaxa mathetas.

VIII. Mein literarischer, brieflicher und persönlicher Verkehr mit katholischen Gelehrten.

Begonnen hat derselbe schon im J. 1879, im ersten Jahre nach meiner erstmaligen Berufung an die Erlanger theologische Fakultät, und er gestaltete sich von Anfang an freundlich und für mich gewinnreich ²⁾. In den Osterferien dieses Jahres reiste ich nach Venedig zum Zweck der Vergleichung griechischer Handschriften auf der Bibliothek im alten Dogenpalast am Markusplatz, benutzte aber auch einen Nachmittag zu einem Besuch des Mechitaristenklosters auf der nahe gelegenen Insel San Lazzaro. Da der armenische Mönch, der mir beinahe eine

¹⁾ So z. B. meine griech. Übersetzung des nur in alt. lat. Übersetzung erhaltenen Stückes vom Brief des Polykarpus in *Patr. apostol. opera* ed. Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. II p. 124—132 c. 10—14, vgl. auch die Übersetzung von Lightfoot, *Apostol. Fathers* vol. II, sect. II p. 922ff. cf. Prologe XLIV und das Urteil Lightfoorts über meine Übersetzung ebendort a. a. O. p. 904.

²⁾ Eine unerfreuliche Ausnahme machte der Münchener Patristiker O. Bardenhever (*Literar. Rundschau* 1901 Nr. 1) mit seiner zornigen Bestreitung meiner Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanon Bd. VI, (1900) wogegen ich in der *N. kirchl. Ztschr.* 1901 S. 206—212 mich verteidigte und unter anderem mich auf die elegante und liebenswürdige Besprechung meiner Arbeit durch den französischen Dominikaner Lagrange in Jerusalem (*Revue biblique* 1900 p. 616—620) berufen konnte.

Stunde lang in überaus freundlicher und sachkundiger Weise die Schätze seines Klosters zeigte, auf der Empfehlungskarte, die mich bei ihm einführte, nur mit seinem Mönchsamen *Patré Leone* bezeichnet war, so vergingen mehrere Jahre, ehe ich erfuhr, daß ich es bei meinem Besuche mit dem bekannten armenischen Patriarchen *Leone Alishan* zu tun gehabt habe, von dem ich längst eine in demselben guten Französisch geschriebene Abhandlung betraf, dessen er sich im Gespräch mit mir bedient hatte. Von da an habe ich ihn noch mehrmals um Belehrung über alte armenische Schriften gebeten, eine Verbindung, die sich bald auf die in Wien ansässigen Mechitaristen erstreckte, was für mich bei meiner völligen Unkenntnis der armenischen Sprache darum bequemer war, weil die Wiener deutsch verstanden und zu schreiben gewöhnt waren.

In meiner deutschen Heimat fand ich schon vor 1900 ohne mein Verdienst fruchtbringenden Anschluß an die Benediktiner von der Beuroner Congregation. Ich besaß noch 3 im Kloster Beuron geschriebene und an mich gerichtete, selbstverständlich deutsche Briefe eines dort ansässigen Vater *Bäumer* aus den Jahren 1893 und 1894 und 10 Briefe des geborenen Franzosen *Dom Germain Morin* aus den Jahren 1894—1924, welcher schon mehrere Jahre vorher im belgischen Kloster *Maredieu* bei Namur, der Beuroner Congregation beigetreten war.

Vater *Bäumer* sah sich das erste Mal an mich zu schreiben dadurch veranlaßt, daß er wünschte, sein Buch über „das apostolische Glaubensbekenntnis, seine Geschichte und sein Inhalt“ ¹⁾ in welchem er sich an mein mehrere Jahre früher erschienenenes Buch über denselben Gegenstand vielfach angelehnt hatte,

¹⁾ Selbst der Titel dieses Buches entspricht dem des meinigen. „Das apostol. Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts.“ Meine Rezension erschien im Theol. Literaturblatt 1894 Nr. 17. — Schon im Jahre vorher (1892) hatte *Bäumer* uns eine für die Geschichte der von Benediktinern geleiteten patriarchalischen Arbeit lehrreiche Lebensgeschichte von Joh. Mabillon geschenkt.

möchte von mir rezensiert werden. Ich entsprach diesem Wunsche sofort, jedoch wie man aus den folgenden Briefen sieht, nicht zur völligen Befriedigung des Verfassers. Dagegen spricht Bäumers in seiner Empfangsbestätigung für meine Rezension vor allem seinen Dank aus „für die überaus wohlwollende, überaus lehrreiche Besprechung meines (d. h. Bäumers) Mitbruders und Freundes P. Germain Morin in den *Anecdota Maredsolona* II (1894) p. I—XVII; S. 1—69) über den sogenannten 2. Brief des Clemens Romanus“.

Viel fruchtbarer war für mich die Korrespondenz mit Dom G. Morin. Wann sie begonnen hat, vermag ich nicht sicher zu sagen. Die von mir aufbewahrten 10 Briefe oder Postkarten umfassen die Zeit vom April 1894 bis zum Oktober 1924. Aber schon die erste dieser kann nur geschrieben sein, nachdem seit längerer Zeit ein vertrauensvoller Verkehr zwischen uns beiden bestanden hatte¹⁾. Zu meinem Geburtstag im J. 1908 erhielt ich einen herzlichen Glückwunsch in Begleitung eines Sonderdrucks der in der *Revue Benedictine* tome XXV erschienenen Abhandlung: *Pour la topographie ancienne du Mont-Cassin*, welche mir im Oktober 1913 als ein Wegweiser bei meinem Besuch von Monte-Cassino vorzügliche Dienste geleistet hat²⁾. Je andauernder und fruchtbarer sich mein brieflicher Verkehr mit Dom Morin gestaltete, um so unnatürlicher erschien es mir, daß wir uns, trotz der räumlichen Nähe unserer Aufenthaltsorte, immer noch nicht von Angesicht gesehen hatten. Im Anfang des Jahres 1914 schien es endlich dazu kommen zu sollen.

¹⁾ Morin in seinen *Études Texts, Découvertes* tom I (a. 1913) S. 156 ff. bespricht mit voller Aufrichtigkeit einen Fall, in welchem er durch mich von der Unhaltbarkeit einer von ihm angenommenen literarischen Hypothese überführt wurde. Umgekehrt nennt er in demselben Buch S. 310 auch mich unter Vertretern von Verwerfungsurteilen, deren Bodenlosigkeit er S. 310—382 darlegt.

²⁾ Vgl. meine Federzeichnungen von einer italienischen Reise in *N. titchl. Zeitschrift* XXV, S. 667.

Morin wünschte eine auf der Erlanger Universitätsbibliothek befindliche Handschrift, von der er, wenn ich nicht irre, von mir gehört hatte, genau zu prüfen und je nach Befund teilweise abzuschreiben. Auf meine Bitte, diese Arbeit als Gast meines Hauses noch während des Sommersemesters auszuführen, ging er freundlich ein. Da brach wie ein Donner und Blitz aus heiterem Himmel der Weltkrieg aus, unter dessen Folgen wir noch heute seufzen. Morin reiste von München, wo er seit längerer Zeit handschriftliche Studien getrieben hatte, mit Umgehung von Erlangen nach seiner geistigen Heimat in Belgien.

Nach allem, was ich hier bis zu diesem Punkte über meine eigene Gesinnung gegenüber katholischen Gelehrten gesagt habe, könnte es den Anschein gewinnen, daß freundliche Beziehungen zu fremdländischen und fremdsprachlichen Katholiken von mir für unbedenklicher und gewinnreicher gehalten würden, als ebensolche Beziehungen zu Landsleuten im engeren und im weiteren Sinne dieses Wortes. Dies wäre aber ein gründliches Mißverständnis, gegen das ich nicht zögern darf zu protestieren. Weder heute im sehr hohen Alter, noch in irgend einer früheren Periode meines Lebens habe ich mich um ein freundliches Wohlwollen anderer Katholiken bemüht, als solcher, welche zwar an ihrem ererbten katholischen Bekenntnis festhalten, daneben aber trotzdem glauben an die *Christenheit*, oder mit dem 3. Artikel des apostolischen Symbolums zu reden „an Eine heilige christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen“, in welcher wir trotz mancher noch unentschiedener Fragen einig sind mit ihnen, aber auch noch sehr vielen anderen Volkskirchen. Diese Stellung ergab sich für mich schon aus der Familientradition, unter deren Einfluß ich herangewachsen bin. Dies würde sich sehr deutlich ergeben aus den massenhaften, durch Erbschaft in meine Hände übergegangenen Briefen S. M. Sailer's (geb. 1751, † 1832 als Bischof von Regensburg) an meine Großmutter, Anna Schlatter-Bernet und deren Anverwandte in St. Gallen. Darunter befindet sich auch ein rührender Brief Sailer's als Antwort an meine damals noch nicht verheiratete Mutter Anna, welche dem Bischof am

17. Mai 1826 über den Heimgang ihrer Mutter genaueren Bericht erstattet ¹⁾).

Während der mehr als 30 Jahre, die ich an den Universitäten Göttingen, Kiel und Erlangen lebte, mit Einschluß einer 3 ¹/₂ jährigen Anstellung in Leipzig, welche keine Unterbrechung meiner Korrespondenzen mit sich brachte, bis zum J. 1912 ²⁾ habe ich mit einer ansehnlichen Zahl namhafter katholischer Gelehrter von verschiedenster Lebensstellung und Begabung in allen Teilen Deutschlands und der angrenzenden Gebiete in freundschaftlichem Briefverkehr mit Austausch kleiner Arbeiten und Anfragen verschiedener Art gestanden. Die Anregung dazu ging in fast allen Fällen nicht von mir, sondern von den Katholiken aus. Ihre Namen zu nennen, unterlasse ich, weil ich nicht weiß,

¹⁾ Dieses Dankschreiben ist von Sailer durch einen Schreiber zu Papier gebracht, aber eigenhändig vom Bischof unterschrieben. Dasselbe gilt auch von den auf den äußeren Umschlag von Sailer's Hand geschriebenen Worten: „An A. Schlatter — durch Faberius-Michael“. — Für meine Stellung zu der Frage nach dem richtigen Verhalten der Konfessionen innerhalb desselben Staates dürfte bezeichnend sein, daß ich im J. 1876 zur Zeit des vom preußischen Kultusminister Falk heraufbeschworbenen „Kulturkampfes“ in bezug auf eine Verordnung desselben im Gespräch mit einem Freunde sagte: „Die Idee, die katholischen Kandidaten der Theologie durch ein ‚Kulturregamen‘ zu patriotischer Gesinnung zu erziehen, scheint mir eher chinesisch als deutsch zu sein.“ Es soll dies dem Minister hinterbracht worden sein. Trotzdem hat derselbe mich im folgenden Jahre 1877 von Göttingen, wo ich bis dahin 6 Jahre lang außerordentlicher Prof. und 2. Universitätsprediger gewesen war, als Ordinarius nach Kiel berufen.

²⁾ Dies ist das Todesjahr des Erzbischofs Friedrich Philipp von Albert. Da das große Namenswörterbuch lebender Leute unter dem Titel „Wer ist's“ (1911, V. Ausgabe, im Verlage von Degner, Leipzig) S. 2 unter den Namen Albert Fr. Ph. mehrere Unklarheiten enthält, und ich meinem eigenen Gedächtnis nicht traute, richtete ich am 14. Mai 1929 an das Erzbischöfliche Ordinariat Bamberg die Bitte, mir zuverlässige biographische Angaben über diese Persönlichkeit mitteilen zu wollen. Schon am 18. Mai erhielt ich eine reichhaltige Erfüllung meines Wunsches von dem erzbischöflichen Generalvikariat gez. D. Senger, derzeitiger Weihbischof von Bamberg). S. auch den Anhang hinter dem Text des Briefes von Albert.

ob ihnen nicht daraus einmal Unbequemlichkeiten erwachsen könnten¹⁾. Damals herrschte in Bayern eine sehr freundliche Stellung der Hauptkonfessionen im Lande. Einen besonderen Anlaß zu feierlicher Bezeugung dieser Gesinnung bot den 3 bayerischen Universitäten der 80. Geburtstag des Prinzregenten Luitpold von Bayern, welcher am 12. März 1901 in der Residenzstadt gefeiert wurde. Schon seit Antritt seines Amtes als Reichsverweser hatte er durch wiederholte Besuche Erlangens aus verschiedenen Anlässen ein lebhaftes Interesse an unserer Universität bekundet und sich über jede konfessionelle Parteilichkeit in seinen Entscheidungen über Anforderungen unserer theologischen Fakultät und unserer stiftungsmäßig protestantischen Universität erhaben gezeigt. Ich selbst durfte bei Gelegenheit meiner Zurückberufung von Leipzig (1892) sowie beim Antritt meines Prorektorats²⁾ am 3. November 1894 und bei einem nochmaligen Besuch des Prinzregenten im Dezember 1898 immer wieder seines huldvollen, teilweise humoristischen Entgegenkommens mich erfreuen.

Bei dem vorhin erwähnten Festmahl in München am 12. März 1901 machte ich die Bekanntschaft des damals als Professor der systematischen Theologie angestellten D. Friedrich Philipp Albert, der als Vertreter der Würzburger Universität an demselben Tisch mit mir seinen Platz gefunden hatte. Wir waren bald in einem lebhaften Gespräch, denn ich glaubte annehmen zu dürfen, daß er mehr von meinen Arbeiten kenne,

¹⁾ Ich selbst hatte im Kreise meiner Verwandten in Folge von Mischehen jüngere Katholiken, mit denen ich und meine engere Familie auch in religiöser Beziehung mit vollem gegenseitigen Vertrauen miteinander verkehrten. — Mein engerer Anschluß an die Beuroner Kongregation schloß nicht aus einen gleichartigen Verkehr mit Jesuiten und noch anderen Sonderbildungen. Vor mir liegt ein Brief des Bibliothekars des Trappistenklosters Tegelen vom 11. September 1908, worin er sich ausführlich für einen von mir geschenkten Kommentarband bedankt und um weitere Geschenke bittet und mit den Worten schließt: „Sie wissen nicht, wie sehr uns Ihre Kommentare beglücken“.

²⁾ Zuletzt gedruckt in meinen Forschungen Bd. X. (1929) S. 88 f. 117.

als ich von den feinigem. In den nächstfolgenden Jahren bis zur Einsetzung Alberts zum Erzbischof von Bamberg am 1. Mai 1905 entwickelte sich durch Zusendung kleiner Aufsätze und Dankfagungen für dieselben ein besonders durch die Empfänglichkeit Alberts fruchtbarer und herzlicher Verkehr zwischen uns und eine Vertiefung unserer persönlichen Gemeinschaft, mit deren schönster Frucht dieser mein Aufsatz schließen soll.

Als der neuernannte Erzbischof von Bamberg noch vor dem Spätherbst des Jahres 1905 zum ersten Mal zu der zu seinem Sprengel gehörigen katholischen Gemeinde in Erlangen zum Zweck der Erteilung der Firmung kam, machte er mit in meinem eigenen Hause und im Beisein meiner Frau einen feierlichen Besuch in eleganter Equipage mit einem Livreebedienten neben dem Kutscher. Nach erster Begrüßung teilte ich dem Erzbischof mit, daß von unseren 2 Dienstmädchen eine eine Katholikin sei, und daß uns dies um so weniger befremdlich sei, da schon vor ihr deren ältere Schwester bis zu ihrer Verheiratung dieselbe Stellung innegehabt habe. Wir hätten grundsätzlich diese Katholikinnen ohne jede Behinderung unsrerseits die Pflichten gegen ihre Kirche regelmäßig erfüllen lassen, andrerseits aber auch an unserem einfachen täglichen Hausgottesdienst teilnehmen lassen, welcher in Vorlesung eines kurzen Bibelabschnittes, eines Kirchenliedes und Beten eines Vaterunsers bestehe. Es habe uns aber besonders gefreut, daß unsere beiden Hausgenossinnen in der Beichte von dem katholischen Geistlichen in Erlangen wegen dieser Gepflogenheit niemals zur Rede gestellt oder gestraft worden seien. Der Erzbischof, der meine ganze Erzählung geduldig angehört hatte, antwortete kurz, aber mit starker Betonung: „Das wäre ja aber auch sehr unrecht gewesen!“ Wir schieden von einander mit kräftigem Händedruck und in gestärktem Bewußtsein unserer wesentlichen Übereinstimmung in religiöser wie in kirchenpolitischer Gesinnung.

Zu einem warmen Ausdruck brachte dies Albert in einer kürzeren Zuschrift vom 1. Januar 1907 aus Anlaß einer mir von Seiten der bayerischen Regierung zuteilgewordenen Auszeich-

nung mit den Worten: „Möge Ihnen Gott die ungeschwächte Kraft des Geistes und Körpers zur ferneren wirksamen und fruchtreichen Vertretung Ihres theologischen Standpunktes erhalten zum Troste und zur Freude für alle, welche in dem unentwegten Festhalten und der energischen Betonung des Christusglaubens in traditionellem Sinn das höchste Gut unseres lieben deutschen Volkes und Vaterlandes erblicken.“

Elf Monate später erhielt ich den letzten Brief, in welchem der Erzbischof sein warmes Herz noch völliger ausgeschüttet hat.

* * *

Bamberg, 10. Dezember 1907.

Hochverehrter Herr Geheimrat!

Das ist eine so liebe und wertige Weihnachtsgabe, wie ich mir sie schöner nicht denken könnte, wie Sie mir in Ihrer Abhandlung: „Ein Weihnachtsbekenntnis“ gütig haben zukommen lassen¹⁾.

Dieses offene und freimütige Eintreten für den Glaubensartikel des Apostolikums von der jungfräulichen Geburt des Herrn wird bei dem Ansehen, das Sie auf theologischem Gebiet genießen, in Tausenden und Tausenden, die es lesen oder davon hören, freudigen Wiederhall finden, weihervolle Weihnachtsstimmung hervorrufen und die Glaubensfreudigkeit aufs Neue stärken den Anfeindungen des Rationalismus gegenüber. Selbst mir, der ich als Katholik durch die Marienverehrung in der Glaubenswilligkeit gegen diese Wahrheit des Apostolikums gefördert, dieselbe mit freudigem Glauben allezeit unwandelbar festhielt, wurde das Gefühl der Glaubensfreudigkeit gesteigert durch die treffliche Beweisführung, die Sie aus der Urzeit des Christentums und aus der Heilsbedeutung für diesen Glaubensartikel entwickeln. Ganz besonders gefällt mir auch der Beweis

¹⁾ Diese Abhandlung ist im Druck nur erschienen im Jahrbuch für die evangelisch-luth. Kirchen Bayerns, herausgeg. von S. Kadner 1908 S. 1—12, war also bei meiner Zusendung an Albert durchaus keine Neuigkeit.

aus dem Johannesvangelium¹⁾. Merkwürdig! Gestern Abend las ich wieder einmal den Prolog des Johannesev. zu meiner Erbauung, und bei v. 13 dachte ich recht lebhaft, wie herrlich hier für die jungfrauliche Geburt des Herrn gesprochen wäre, wenn, wie mir Prof. Ehrhard vor nicht langer Zeit einmal gesagt hatte, was ich vorher nicht wußte, die ältesten Handschriften recht hätten — und heute morgen lese ich ihre lichtvollen Ausführungen — das ist doch ein herrliches Zusammenreffen unserer Gedankenwelt in Christus und in Gott. Auch der schöne und tiefe Gedanke: „Erlösend wirkt überhaupt nicht die Idee, sondern die Verwirklichung der Idee“²⁾ kam mir vor einigen Tagen so recht zum Bewußtsein, als ich mit einem etwas rationalistisch angehauchten kathol. Theologen über wissenschaftliche Fragen disputierte.

Es gibt doch nichts Schöneres, als in den höchsten und wichtigsten Fragen — und das sind die durch das Apostolikum gelösten — sich Eins zu wissen und in ihrer Auffassung sich sympathisch zu begegnen.

Möge Gott Ihnen dieses herrliche Weihnachtsbekenntnis lohnen durch rechten Weihnachtsfrieden und reichen Weihnachtsseggen für Ihr persönliches wie wissenschaftliches Leben und Sie uns noch recht lange in ungebrochener Frische erhalten — ich sage absichtlich „uns“, die wir uns eins fühlen in dem alten, echten Glauben an Christus, den wahren Gott und wahren Menschen!

In aufrichtiger Hochachtung und treuer Verehrung bin ich

Euer Hochwohlgeboren ergebenster

Fr. Phil. Albert

Erzbischof von Bamberg.

¹⁾ Vgl. das „Weihnachtsbekenntnis“ S. 10—12 u. m. Komm. zum Ev. des Joh. (5. u. 6. Aufl. 1921) S. 74—100.

²⁾ Auch dieser Satz ist buchstäblich aus dem „Weihnachtsbekenntnis“ (S. 5) geschöpft. Ich meine aber mich zu erinnern, daß ich diese These schon vor 1900 manchmal in Vorträgen und mündlichen Disputationen aufgestellt habe.

Nachträge zu den oben S. 49 A. 2 berührten Dunkelheiten in dem Artikel des Personenwörterbuchs „Wer ist's“ S. 2 über Erzbischof Albert.

Ich beschränke mich auch hier auf die zwei ersten Zeilen

Albert, Fr. P. von Prof. Dr.,

Erzb. von Bamberg. Em.

I. Ich stelle voran, was ich selbst zur Aufklärung dieser sonderbaren Darstellung der Laufbahn eines damals noch lebenden Theologen gefunden und geschrieben zu haben meine. Ich füge aber in einem II. Abschnitt hinzu die viel wertvollere, aus neuen Quellen geschöpfte geschichtliche Erläuterung, welche ich dem Scharfsinn und der Güte meines hochgeschätzten Kollegen D. Dr. Proßsch verdanke.

Einig sind wir beide darin, daß die Abkürzung Em. nicht als *Eminenz* gelesen werden darf, denn dieser den römischen Kardinal kennzeichnende Titel kommt keinem deutschen Bischof oder Erzbischof als solchem zu. Wenn Albert ihn von Rom erhalten hätte, würde er ihn wie der Erzbischof Michael Faulhaber von München, regelmäßig neben dem Titel Erzbischof führen. Es hätte auch nicht die Verleihung des römischen Titels verschwiegen werden können. In den von dem erzbischöflichen Generalvikariat in Bamberg uns zugestellten Verzeichnis der geistlichen Würden Alberts vom 18. Mai 1929 (oben S. 1) ist nichts davon zu lesen.

Die Abkürzung Em. scheint also als *Emeritus* gelesen und verstanden werden zu müssen. Damit aber würde gesagt sein, daß Albert von einer ihm übergeordneten kirchlichen Autorität des Amtes und Rechtes als Erzbischof enthoben, in Ruhestand versetzt worden sei. Auch dies aber erscheint durch die amtliche Urkunde des Bamberger Generalvikariats vom April 1929 ausgeschlossen, welche nach der Weihe zum Erzbischof 1. Mai 1905 nur noch den Tod Alberts 23. April 1912 verzeichnet. Damit ist ja deutlich gesagt, daß Albert in seinem Amt als Erzbischof gestorben ist.

Ist an eine förmliche Fälschung in dem Wörterbuch nicht zu denken, so fragt es sich, ob dieses emer(itus) nicht eine verhüllende Bezeichnung eines kirchenregimentlichen Verfahrens gegen Albert ist, wodurch diesem frommen und braven Mann die Rechte und Pflichten eines Erzbischofs für den Rest seines Lebens entzogen worden sind.

II. Geheimrat Professor D. Dr. O. Prosch berichtet nach der Allgemeinen deutschen Biographie. Nekrolog 1906. Hermann Schell, geb. 8. II. 1850 in Freiburg i. S. gest. 31. V. 1906 in Würzburg.

1888 Professor in Würzburg wegen seiner theologischen Stellung angefeindet. Der Bischof von Würzburg hatte im Januar 1904 und Dezember 1905 Unterredungen mit ihm, deren Ergebnis dem apostolischen Stuhle nicht verständlich mitgeteilt wurde.

Nach Schells Tode erfolgte der Aufruf zu einem Denkmal, den auch Erzbischof Albert und Bischof Henle (Regensburg) unterzeichneten. Der Wiener Theologe Commer griff darauf Schells Rechtgläubigkeit an, wurde aber von den Unterzeichnern des Aufrufes zurückgewiesen.

Der apostolische Stuhl erkannte in einem Schreiben an Commer 14. 6. 1907 Commer's gute Absichten an, aber am 27. 7. 1907 erkannte der apostolische Stuhl auch Schells pietätvolle Absichten an, wodurch er rehabilitiert war. So wurde das Denkmal im Sommer 1908 in Würzburg enthüllt. Sein Bildhauer ist Seeböck.

X. Ein plattdeutsches Urteil über den Wert der Philosophie.

Gehört hatte man schon vor einigen Jahren von einem besonders launigen Urteil über diesen Gegenstand, das in der norddeutschen Bauernsprache sich habe hören lassen. Aber erst vor wenigen Tagen hat mein sehr verehrter Kollege und lieber Freund D. Dr. H. Preuß mit Hilfe eines Zuhörers über Zeit, Heimat und Namen des Erfinders jenes geistvollen Spruches unsereinem zuverlässige Auskunft gegeben. Ich darf seine Veröffentlichung hier wiederholen:

Ausschnitt aus „de plattdütische Klock“, redigiert von Ferdinand Bärhi, Neumünster, Verlag Nölke, Bordesholm (Holsten.). 6. Jahrgang Nr. 130, 1924.

Sä de Jung . . .

Von Ansehen kenn ic eno wull, aber ic weet man nich, wo he heet sä de Jung, as de Lehrer um frög, wo de Bookstab heten dä. — Dat wull ic wull kriegen, sä de Jung, da menn he den Krinten-stuten.

Philosophie . . . b.

En Philosophitus is een Minsch, de Flegen in'n Düstern fangen will. (Alb. Nähl).

Ein König Christian I. om 6. Lentmond 1460 to Rigen de Gleswigholsteners verspraken muß: etc.

* * *

In einer gleichzeitig mir zugestellten Beilage zur Ostholsteini-schen Zeitung (Neustadt, August 1929) findet man eine charakterisierende Lebensgeschichte der am 5. Juli 1893 in Kiel geborenen Dichters Albert Nähl in hochdeutscher Sprache. Es folgt darauf eine in reinem Platt von demselben Nähl geschriebene Erzählung über Wiberei Peters (1543).

In einem mir vor längerer Zeit von unbekannten Fritz Wischer in Kiel zugesandten Abschrift des plattdeutschen Urteils über den Wert der Philosophie zeigen sich nur geringe Abweichungen von vorstehender Abschrift: „Philosoph“ f. Philosophus; „Mann“ statt „Minsch“.

88887

204

Zahn, T.

Z13

3

Altes und neues

204

Z13

3

88887

*
Buchdruckerei
Reinhold Berger
Luda (Bez. Leipzig)
*